రససిద్ధాంతం

హిందీ మూలం:

ఆచార్య నగేంద్ర

అనువాదం:

డా॥ భీమసేన్ 'నిర్మల్'

పరిష్కర్త:

డా॥ పుల్లెల శ్రీరామచంద్రుడు

తెలుగు అకాడమి

హైదరాబాదు

1985

rasa siddhaantam; *Hindi Original* : Prof. Nagendra;
Telugu Translation : Dr. Bhimasen 'Nirmal';
Scrutiniser : Dr. P. Sriramachandrudu;
First Edition: 1985, pp.viii + 390.

First Edition, 1985
Copies : 1 000

Published by TELUGU AKADEMI, Hyderabad 500 029 (Andhra Pradesh) under the Centrally Sponsored Scheme of production of Books and Literature in Regional languages at the University level of the Government of India in the Ministry of Education and Social Welfare (Department of Culture), New Delhi.

Price : Rs. 20-50

PRINTED IN INDIA
at Venkatram Paper Products (P) Ltd., Hyderabad-500 029
Andhra Pradesh

భూమిక

స్వాతంత్ర్యానంతరం దేశకాల పరిస్థితుల దృష్ట్యా కళాశాలలలో కూడా విద్యాబోధన మాతృభాషలోనే జరపడం అభిలషణీయమని అధిక సంఖ్యాకులైన విజ్ఞులు, విద్యావేత్తలు, అధికార ప్రముఖులు భావించినారు. తత్పర్యవసానంగా మనరాష్ట్రంలో మొదట ఇంటర్మీడియట్ స్థాయిలో, ఆ తరవాత డిగ్రీస్థాయిలో, తెలుగు బోధనాభాష చేయడానికి ఆంధ్రప్రదేశ్ ప్రభుత్వం, రాష్ట్రంలోని విశ్వవిద్యాలయాలు ప్రగతిశీలమైన చర్యలు తీసుకోవడం జరిగింది. ఈ సందర్భంలో విద్యార్థులకు అధ్యాపకులకు అవసరమైన పాఠ్యగ్రంథాలు (text books), పఠనీయ గ్రంథాలు (reading material) ప్రచురించే బాధ్యత తెలుగు అకాడమికి అప్పగించినారు.

ఈ బాధ్యతను విజయవంతంగా నిర్వహించడంలో ఉండే సాధక బాధకాలు సహృదయులకు తెలియనివి కావు. మొదటిసారిగా తెలుగులో విభిన్న శాస్త్ర విషయాలపై గ్రంథరచన చేయించాలంటే సమర్థులయిన రచయితలను, సంపాదకులను నియమించి, వారు సకాలంలో నిర్దుష్టమైన రాతప్రతులను మాకు అందించేవిధంగా కార్యక్రమాలను రూపొందించి నడపటం, వారికి సముచితరీతిని పారిభాషికపదాలను అందించడం, పుస్తకాలకు చిత్రాలు తయారు చేయడంవంటి పనులన్నింటినీ సక్రమంగా సమన్వయించాలి. తరవాత అందంగా ముద్రించాలి. అప్పుడే విద్యార్థులకు సకాలంలో పుస్తకాలను అందజేయడం సాధ్యమవుతుంది. ఈ అన్నింటికీ మాకు లభించిన వ్యవధి చాల తక్కువ అనే విషయంతోబాటుగా మనరాష్ట్రాన్ని సంక్షోభస్థితి ఆవరించి ఉన్నదనే సంగతి కూడా అందరికీ తెలిసిన విషయమే. అయినా శక్తియుక్తులన్నింటినీ కేంద్రీకరించి అకాడమి చాలవరకు విజయవంతంగానే ఆ సవాలును ఎదుర్కొనగలిగింది.

విశ్వవిద్యాలయస్థాయిలో తెలుగులో శాస్త్ర గ్రంథాలను ప్రచురించే కార్యక్రమాన్ని మేము మూడు దశలుగా విభజించుకొన్నాము. అవి:

1. మౌలికమైన పాఠ్య, పఠనీయ గ్రంథాలు (original text books and reading material) ప్రచురించడం.
2. ఆంగ్లభాషలో ఉన్న కొన్ని కొన్ని ప్రామాణిక శాస్త్రగ్రంథాలకు తెలుగు అనువాదాలను ప్రకటించడం.
3. కొన్ని శాస్త్రాలపైన మౌలికాలైన బృహద్వ్యాసాలు (monographs) రచింపజేసి ప్రకటించడం.

వీటిలో మొదటి అంచెగా ఇంటర్మీడియట్, డిగ్రీస్థాయి పాఠ్య, పఠనీయగ్రంథాల ప్రచురణ దాదాపు ముగియవచ్చింది.

ఇంటర్మీడియట్ స్థాయిలో మొత్తం 12 శాస్త్రాలలో రమారమి 60 మౌలికమైన పాఠ్యగ్రంథాలు ప్రచురించడమే కాకుండా, రాష్ట్రంలోని భిన్న ప్రాంతాలలో అధ్యాపకుల ప్రతినిధులను సమావేశపరచి, ఆయా గ్రంథాలను కూలంకషంగా విమర్శింపజేసినాము. చర్చా ఫలితాలను నిపుణుల, సంపాదకుల రచయితల దృష్టికి తెచ్చినమీదట ఆయా గ్రంథాలను పరిష్కరించి పునర్ముద్రించినాము.

డిగ్రీస్థాయిలో 21 శాస్త్రాలలో దాదాపు 300 మౌలికమైన పఠనీయ గ్రంథాల ప్రచురణకూడా మేము చేపట్టినాము. మూడు విశ్వవిద్యాలయాలలో అమలులో ఉన్న పాఠ్య ప్రణాళికలను సమన్వయపరచి కొందరు సామాన్య విషయం (general study) గా మరి కొందరు ఐచ్ఛిక విషయం (optional or elective) గా చదివే శాస్త్ర విషయాలను సంబద్ధంచేసి గ్రంథాలు తయారు చేయవలసి వచ్చింది. ఇంతవరకు మొదటి, రెండవ సంవత్సరాలలో కావలసిన దాదాపు 200 పుస్తకాలను వెలువరించడం జరిగింది. తక్కిన గ్రంథాల ప్రచురణకూడా త్వరలోనే పూర్తికాగలదని ఆశిస్తున్నాము. పూర్తయిన వెంటనే వీటిని కూడా క్షుణ్ణంగా పునర్విమర్శించే కార్యక్రమాన్ని రూపొందించడం జరుగుతుంది.

ఉన్నత పాఠశాల స్థాయిలోకూడా విద్యార్థుల పరిశ్రమ పాఠ్యగ్రంథాలకు మాత్రమే పరిమితంకాదని, ఆయా పాఠ్యాంశాలమీద విస్తృతాధ్యయనం (extensive stuy) చేయడం అత్యావశ్యకమని విద్యావేత్తల అభిప్రాయము. అటువంటప్పుడు కళాశాల స్థాయిలో విస్తృతాధ్యాయనం ఎంత ముఖ్యమో వేరే చెప్పనక్కరలేదు. ఈ స్థాయిలో విస్తృతాధ్యయనానికి ప్రామాణిక గ్రంథాలు విరివిగా లభింపజేయడం అకాడమి ధ్యేయం. ఈదృష్టితోనే కొన్ని ప్రామాణిక గ్రంథాల అనువాదాలూ, కొన్ని ముఖ్య శాస్త్రాంశాలపై బృహద్వ్యాసాలు ప్రచురించవలెనని అకాడమి తలపెట్టింది. ఒకపక్క పఠనీయ గ్రంథాలను సిద్ధంచేస్తూనే ఇందుకుకూడా ప్రయత్నాలు ఆరంభించినాము. దీనివల్ల తెలుగులో శాస్త్ర విద్యాభ్యాసం చేసే విద్యార్థికి, శాస్త్రబోధన చేసే అధ్యాపకులకు ఎంతో మేలు సమకూరగలదని మా విశ్వాసం.

మేము చేపట్టిన అనువాదాల కార్యక్రమం ఈ విధంగా ఉంది. శాస్త్ర గ్రంథాలు అనువాదం చేయగోరేవారికి ఆయా శాస్త్రాలలో ఎన్నుకొన్న ఒకటో రెండో ప్రామాణిక గ్రంథాలలోనుంచి కొన్ని పుటలు అనువదించి పంపవలసిందిగా మేము కోరినాము. ఆవిధంగా వచ్చిన నమూనా అనువాదాలను నిపుణులైన విశ్వవిద్యాలయాచార్యులకు పంపి ఎన్నిక చేయించినాము. కాని ఒక్కొక్క గ్రంథానికి ఒక్కొక్క పర్యవేక్షకుడు మాత్రమే ఉంటాడు. ఆయా ప్రత్యేక గ్రంథాలలో ఉండే సాధకబాధకాలను దృష్టిలో ఉంచుకొని ఈ పర్యవేక్షకులను నియమించడం జరిగింది.

ఉన్నత విద్యాబోధన భాషగా తెలుగు సుప్రతిష్ఠితం కావలెనన్న కోర్కెతో శక్తి వంచన లేకుండా మేము చేస్తున్నపని విజయవంతం చేయడంలో మాకు ఎంతోమంది అండదండలు లభించినాయి. కేంద్ర రాష్ట్ర ప్రభుత్వాల ఔదార్యం, అకాడమి పాలక వర్గం చేదోడు వాదోడు, విశ్వవిద్యాలయాల తోడ్పాటు, వివిధ కళాశాలాధికారులు, అధ్యాపకులు రచయితలు, నిపుణులు, సంపాదకులు ముద్రాపకులు, బ్లాక్‌మేకర్స్ అందజేస్తున్న సహాయ

సహకారాలు, విధినిర్వహణలో మా ఉద్యోగిబృందం చూపుతున్న శ్రద్ధాసక్తులు ఇవిన్నీ మా విజయహేతువులే. వీరందరికీ మా కృతజ్ఞతలు.

అప్పుడప్పుడు అంతో ఇంతో మారుతూ ఉండే పాఠ్యప్రణాళికలను దృష్టిలో ఉంచుకొని మా ప్రచురణలపై సహృదయులైన విజ్ఞులు, అనుభవం గల అధ్యాపకులు చేసే సూచనలను గమనించి, సముచిత రీతిని, ఈ గ్రంథాలను పరిష్కరించి పునర్ముద్రించే విషయంలో మేమెప్పుడూ సావధానులమయ్యే ఉన్నాము. మునుపటివలెనే మునుముందుకూడా విద్యార్థులు అధ్యాపకులు, విజ్ఞులు మాకు సహకారాలను అందించగలరనే మా విశ్వాసం.

ప్రవేశిక

భారతీయ సాహిత్యశాస్త్రానికి మూలభూతమయినది రససిద్ధాంతం. ప్రప్రథమంగా దీన్ని ప్రతిపాదించిన ప్రతిష్ఠ భరతమునికి దక్కుతుంది. ఈయన రచనగా ప్రసిద్ధమైన 'నాట్యశాస్త్రం'లో రూపకాన్నిగురించి చర్చించేటప్పుడు రసాన్నిగురించి, దాని అంగప్రత్యంగాల గురించి సమగ్రమైన వివేచన చేయటం జరిగింది. అనంతరకాలంలో అనేకమంది సాహిత్యశాస్త్రవేత్తలు ఈ సిద్ధాంతాన్ని ఆదరించటమే దీని ప్రశస్తికి గొప్ప నిదర్శనం. అంతేకాదు భారతీయ సాహిత్య శాస్త్రాన్ని అధ్యయనం చేసేవారికి ఇప్పటికి, ఎప్పటికీ సమాదరణీయమైన సిద్ధాంతం రససిద్ధాంతం.

ఈ సిద్ధాంతాన్ని గురించి ఆచార్య నగేంద్ర హిందీలో రచించిన 'రస సిద్ధాంత్' పండితుల మన్ననలందుకొన్నది. దీన్ని తెలుగు పాఠకులకు అందించాలన్న ప్రయతం; ఈనాటికి ఫలించింది.

ఈ గ్రంథంలో ఆరు అధ్యాయాలున్నాయి. ఒక్కొక్క అధ్యాయంలో విభాగాలూ ఉపవిభాగాలూ కూడా ఉన్నాయి. 'రసశబ్ద అర్థవికాస' చర్చ మొదలుకొని 'రస సిద్ధాంతం : శక్తి - పరిమితి' వరకు అనేక విషయాలను పరిశీలించే ప్రయత్నం ఇందులో జరిగింద్ని. సాహిత్య శాస్త్రాభిమానులు దీన్ని ఆదరిస్తారని మా విశ్వాసం.

విషయసూచిక

1
రస శబ్ద అర్థ వికాసం

భారతీయ సౌందర్య భావన

భారతీయ సౌందర్య శాస్త్రానికి మూలాధారం కావ్యశాస్త్రం, వేదాంతం కూడా. ఆనందవాదుల ఆగమగ్రంథాల్లో, ప్రధానంగా ఆత్మతత్త్వ వ్యాఖ్యాంతర్గతంగా, సౌందర్యాను భూతిని వివరించే ప్రసంగాలు ఎన్నో ఉన్నాయి. కాని సౌందర్యాస్వాదాన్ని గురించి, సౌందర్య స్వరూపాన్ని గురించి, విశిష్టమయిన వివేచన కావ్యశాస్త్రంలోనే ఉంది. ఆధునిక మనోవిజ్ఞాన శాస్త్రానుసారం, సౌందర్యాస్వాదం అంటే ఒకానొక మిశ్రమ ప్రవృత్తి. దాని సంయోజక తత్త్వాల్లో 1. ప్రీతి లేదా ఆనందం, 2. విస్మయం ముఖ్యమయినవి. భారతీయ కావ్యశాస్త్రం మొదటినుండీ ఈ తత్త్వరహస్యాలను గుర్తించింది. కావ్యశాస్త్ర మూలసిద్ధాంతాలయిన రస సిద్ధాంత-అలంకార సిద్ధాంతాలకు ఆధారం ప్రీతి, విస్మయం అనే భావాలే. సౌందర్యాస్వాదనలో నిక్షిప్తమయిన ప్రీతితత్త్వ ప్రాధాన్యం రససిద్ధాంతంలో ప్రస్ఫుటితమయింది. విస్మయ తత్త్వం వక్రత, అతిశయం మొదలయిన ఉపకరణాలద్వారా అలంకారవాదంగా రూపొందింది. ఈ రెంటిలో కాలక్రమంగానే కాక, ప్రభావ-ప్రసారదృష్ట్యా కూడా, రససిద్ధాంతం ప్రధాన మయినది. నిజానికి భారతీయ కావ్యశాస్త్రానికి ఇదే ఆధారభూతమయిన సిద్ధాంతం.

రసశబ్ద అర్థ వికాసం

భారతీయ వాఙ్మయంలోని ప్రాచీనతమమయిన శబ్దాలలో 'రస'శబ్దం ఒకటి. సామాన్యంగా ఈ శబ్దానికి నాలుగు అర్థాలు. 1. పదార్థాల రసం-ఆమ్ల, కటు, తిక్త మొ॥, 2. ఆయుర్వేదంలో రసం అంటే పాదరసం, 3. సాహిత్యరసం, 4. మోక్షరసం లేదా భక్తిరసం.

ప్రకృతి జన్యమయిన పార్థివరస శబ్దంలో రసం అంటే పదార్థాల (వనస్పతులు మొ॥) సారభూతమయిన ద్రవం. ఆ ద్రవంలో ఏదో ఒక రుచి ఉంటుంది. ఈ సందర్భంలో రసశబ్ద ప్రయోగం పదార్థసారం లేదా ఆస్వాదనం అనే అర్థంలోకూడా వాడబడుతున్నది. పదార్థసారంకూడా (సారభూతద్రవం) రసమే, దాని ఆస్వాదన కూడా రసమే. కాలక్రమాన రసశబ్దానికిగల ఈ రెండు అర్థాలూ స్వతంత్రంగా వికసించాయి. ఆయుర్వేదంలో రసం అంటే పాదరసం. అదీ ప్రాకృతిక 'రస' శబ్దంయొక్క అర్థవికాసమే. ఇక్కడ పదార్థసారం ఉద్దిష్టమయినా, దానితోపాటు ఆస్వాదమనే అర్థమే కాకుండా, దాని గుణం (శక్తి) కూడా గ్రహించబడింది. పదార్థరసం ఆస్వాదన ప్రధానం. ఆయుర్వేదరసం శక్తి ప్రధానం. ఆయుర్వేదంలో రసానికి ఇంకో అర్థంకూడా ఉంది. దేహధాతువు- అంటే శరీరాంతస్స్రావితా లయిన గ్రంథుల రసం, వీటిపైనే శరీర వికాసం ఆధారపడిఉంది. ఇక్కడకూడా శక్తికే

ప్రాధాన్యం. మూడవది సాహిత్యరసం. ఇక్కడ రసశబ్దానికి అర్థం—అ) కావ్యసౌందర్యం ఆ) కావ్యాస్వాదనం-కావ్యానందం నాల్గవది మోక్షరసం లేదా ఆత్మరసం. అది బ్రహ్మానందానికి లేదా ఆత్మానందానికి పర్యాయం, సిద్ధాంతరూపంగా భేదమున్నా 'భక్తిరసం' అర్థం కూడా ఇదే.

రసశబ్దానికున్న పై అర్థాలన్నింటిలోనూ 'ఆస్వాదనం' అన్న భావం అంతర్భూతమయి ఉన్నదనే విషయం సుస్పష్టం. దానిని గ్రహించేది జ్ఞానేంద్రియమయిన రసన (నాలుక) కావచ్చు. సూక్ష్మేంద్రియమయిన మనస్సుకావచ్చు లేదా మస్తిష్కంకాని ఆత్మకాని కావచ్చు. ద్రవత్వం, సారం లేదా ప్రాణతత్త్వం అనే భావం ఏదో రూపంలో అన్నింటిలోను ఉన్నది.

రసశబ్దం మొదటి అర్థంలో (పదార్థాల సారమయిన ద్రవం) వేదాలలో సుస్పష్టంగా ప్రయోగించబడింది. వైదిక యుగంలో వనస్పతుల రసం (సారం) అనే అర్థంలో ఎక్కువగా వాడబడింది. కృషిప్రధాన నాగరికతా ప్రస్తుతయుగంలో ఇది స్వాభావికమే గదా!

'మహే యత్పిత్ర ఈం రసం దివేకర వత్సరత్'

(ఋ. 1-71-5)

(యజమానుడు మహానుభావులూ, పాలకులూ అయిన దేవతలకు హవ్యరూపంగా రసప్రదానం చేసేటప్పుడు......... .)

ఇదికాక పాలు, నీళ్లు అనే అర్థంలోకూడా రసశబ్దం ప్రయోగించబడింది.

'యోనో రసం దిప్సతి పిత్వో అగ్నే యో అశ్వానాం
యోగవాం యస్తనూనామ్'

(ఋ. 7-104-10)

(ఓ అగ్నీ! ఎవడయితే మా అన్నసారాన్ని నాశనంచేయ కోరతాడో, మా అశ్వాల, ఆవుల, సంతానాల సారాన్ని నష్టపరిచే కోరికగలిగి ఉంటాడో......)

కాని వీటన్నింటికంటే సోమరసం అనే అర్థంలో రసశబ్దం ఎక్కువగా వాడబడింది. ఋగ్వేదంలో ఓజో భరితాలయిన వాక్కులలో సోమరసస్తవం చేయబడింది.

"తం గోభిర్ వృషణం రసం మదాయ దేవవీతయే
సుతంభరాయ సం స్సృజ."

(ఋ. 9-6-6)

(దేవతలకు మత్తెక్కించడానికి అభిమతమయిన, అభీష్టమయిన సోమరసంలో గవ్యం కలుపు.)

"సోమో అర్షతి ధర్ణసిర్ద ధాన ఇంద్రియం రసమ్।
సువీరో అభిశస్తిపాః ।

(ఋ. 9-23-4)

(ప్రపంచాన్ని భరించే [వహించే] సోముడు ఇంద్రియపోషకమయిన రసాన్ని తనలో ధరిస్తూ, ఉత్తమ వీరుడయి, హింసనుంచి రక్షించేవాడయి ఉన్నాడు.)

పైన పేర్కొన్న ఉదాహరణలవల్ల ఒక కాలంలో రసశబ్దానికి మూలఅర్థం ద్రవరూపమయిన వనస్పతిసారమని స్పష్టమవుతున్నది. ఆ ద్రవానికి ఒక విశిష్టమయిన లక్షణం ఉండాలి. కనక 'ఆస్వాదా'ర్థం కూడా రసశబ్దానికి అర్థంగా వికాసం పొందిందని చెప్పవచ్చు. 'సోమలత' అనే ఓషధిరసం తన గుణం, రుచి-రెంటివల్లా ఆర్యులకు అత్యంత ప్రీతిపాత్రమయినది. కనక సోమరసం అనే అర్థంలో రసశబ్దం విరివిగా వాడబడింది. సోమరసాస్వాదం విలక్షణమయింది. సోమరసపానం శరీరానికి, మనస్సుకు స్ఫూర్తిని, శక్తిని కలిగించి, మత్తిల చేయటమేకాకుండా, ఒక విలక్షణమయిన ఆహ్లాదాన్నికూడా కలిగిస్తుంది. కనక సోమరస సంపర్కంవల్ల రసశబ్దానికిగల అర్థవిస్తృతిలో శక్తి, మత్తు, ఆహ్లాదంకూడా చేరాయి. ఆహ్లాదంకూడా సూక్ష్మతరమయి, జీవనానందంనుండి, ఆత్మానందంలోకి పరిణతమయి, వైదిక యుగంలో ఆత్మానంద వాచకమయింది. పైన చెప్పిన అర్థవికాసానికి ప్రమాణాలు అథర్వవేదంలో ఉన్నాయి.

> 'అకామో ధీరో అమృతః స్వయంభూ రసేన తృప్తోన కృతశ్చనోనః ।
> తమేవ విద్వాన్ న విభాయమృత్యోరాత్మానం ధీర మజరం యువానమ్॥
>
> (అథర్వ. 10-5-44)

(నిష్కాముడు, ధీరుడు, అమృతుడు, స్వయంభువు అయిన బ్రహ్మ తన రసంలో తాను తృప్తుడయి ఉంటాడు. ఆయన ఏ విషయంలోను న్యూనతలేనివాడయి ఉంటాడు. అటువంటిధీరుడు, అజరుడు, సదా తరుణుడయి, ఆత్మజ్ఞానం కలిగినవాడు మృత్యుభీతి లేనివాడయి ఉంటాడు.)

తరవాతది ఉపనిషత్కాలం. చారిత్రికంగా ఉపనిషత్కాలాన్ని వేదాంతకాలమనీ, వైదికయుగం చివరిభాగమనీ చెప్పవచ్చు. వేదాల్లో అంతర్జగత్తుకు-బహిర్జగత్తుకు, ఆత్మతత్త్వానికి-ప్రకృతి తత్త్వానికి, అనుభూతికి-తర్కానికి--రెంటికి ప్రాధాన్యమున్నది. కాని ఉపనిషత్తుల ప్రవృత్తి కేవలం అంతర్ముఖమయినది. కనక రసశబ్దార్థ విషయంలోకూడా, ఈ యుగంలో, సూక్ష్మాంశాలు సమావిష్టమయి ఉన్నవి. ఉపనిషత్తులలో రసం 'సారభూతద్రవం' అనే అర్థంలో ఎక్కువగా వాడబడలేదు. కాని సారభూతద్రవంయొక్క పోషకశక్తి, ఆస్వాదం, ఆ పదార్థం వల్ల లభించే ఊర్జస్సు, ఆహ్లాదం అనే అర్థంలో పెక్కుచోట్ల వాడబడింది.

> 'ఔషధీభ్యో కన్నమ్। అన్నాద్రేతః। రేతసః పురుషః సవాఏష
> పురుషోఽన్న రసమయః ॥
>
> (తైత్తి 2-1 [క])

(ఓషధులవల్ల అన్నం, అన్నంవల్ల వీర్యం, వీర్యంవల్ల పురుషుడు అంటే శరీరం ఉత్పన్నమయింది. ఈ శరీరం అన్నరసమయమయింది. అంటే అన్నరసంతో నిర్మితమయింది.)

ఇక్కడ రసశబ్దం కేవలం పదార్థవాచకంకాక, ద్రవ్యజన్య దేహధాతు శక్తులను సూచిస్తుంది. అంటే ఇక్కడ ప్రాకృతిక రసంకంటే ఆయుర్వేదరసం (దేహధాతువు)

వివక్షించబడింది. ద్రవ్యం, ద్రవ్యజన్య ఊర్జస్సు మొదలయిన వాటికంటే తన్మాత్రలు వివక్షించబడ్డాయి.

ఈ ప్రయోగంకూడా వైదికమయిందే. ఉపనిషత్తులలో ఈ అర్థంలో రసశబ్దం స్పష్టంగా వాడబడింది.

'యేనరూపం రసం గంధం శబ్దాన్స్పర్శాంశ్చ మైథునాన్।
ఏతేనైవ విజానాతి కిమత్ర పరిశిష్యతే, ఏతద్వైతత్॥

(కఠో 4-3)

ఆ ఆత్మ కారణంగానే రూప, రస, గంధ, శబ్ద, స్పర్శ, మైథునజ్ఞానం లేదా అనుభూతి కలుగుతున్నది. అది లేకపోతే, ఇంక మిగిలేదేముంది?)

బాహ్య (స్థూల) దృష్టికి రసనేంద్రియ విషయం రసం, తాత్త్విక దృష్టిలో రస తన్మాత్రయే రసం. ఇక్కడనుండే ఈ 'రస' శబ్దం గుణ, ద్రవ్యాల పేర్లతో సాంఖ్యం, వైశేషికం మొదలయిన దర్శనాలలో గ్రహించబడింది. అక్కడ సూక్ష్మమూ, గంభీరమూ అయిన విశ్లేషణ జరిగింది. ఆత్మ భౌతిక అభివ్యక్తిలోనే తన్మాత్రలకుస్థితి. కాంతాత్మ వీటి అన్నిటినుండి విముక్తమయి ఉంటుంది.

'అశబ్దమస్పర్శ మరూపమవ్యయం తథాఽరసం నిత్యమగంధ
వచ్చ యత్।

(కఠో 3-15)

(కాని భౌతికార్థంలోనే ఆ పరమతత్త్వం అరసం; పారమార్థికార్థంలో అది సర్వ రసరూపం.)

'మనోమయః ప్రాణ శరీరో భారూపః సత్యసంకల్ప ఆకాశాత్మా
సర్వకర్మా సర్వకామః
సర్వగంధః సర్వరసః.........।

(ఛాందోగ్య 3-2)

(ఆ బ్రహ్మజ్యోతి మనోమయం, ప్రాణశరీరం, ప్రకాశరూపం, సత్యసంకల్పం. ఆకాశమే దానికి ఆత్మ. అది సర్వకర్మ సమర్థం, పూర్ణకామం, సర్వగంధం, సర్వరూపం అయివున్నది.)

రసశబ్దానికిగల అర్థవికాసచర్చా సందర్భంలో, పైన ఉదహరించిన వాక్యాలకు (లేదా ఇటువంటివే అయిన ఇతర ఉద్ధరణలకు) విశిష్టమయిన ప్రాధాన్యం ఉంది. ఇక్కడ రసశబ్దానికి ఉన్న భౌతిక, ఆధ్యాత్మిక అర్థాలు పరస్పరం మిశ్రితమయిపోయినవి. అంటే ఈశబ్దం భౌతికార్థాన్ని దాటి, ఆధ్యాత్మిక అర్థపరిధిలో ప్రవేశిస్తుంది. ఆ పరమతత్త్వం, ఆ రసమూ, సర్వరసమూకూడా. 'అరసం'లో రస శబ్దం భౌతికార్థంలో ప్రయోగింపబడితే సర్వరసంలో ఆధ్యాత్మికార్థంలో ప్రయోగించబడింది. ఎందుకంటే భౌతికార్థంలోనే అది రసహీనం, ఆధ్యాత్మికార్థంలో రసమయం. అందువల్ల ఈ ప్రకారమయిన అర్థాంతర సంక్రమణ మామూలుగా జరుగుతుంది. రసశబ్దానికిగల ఆధ్యాత్మికార్థం సుప్రసిద్ధమయిన ఈ క్రింది ఉపనిషద్వాక్యం ద్వారా సుస్పష్టం కాగలదు.

'రసో వైసః। రసం హ్యేవాయం లబ్ధ్వానందీ భవతి.'

(తైత్తి 2-7)

(అది రసరూపం. కనుకనే రసప్రాప్తి వల్ల మానవుడు ఆనంద నిమగ్నుడవుతున్నాడు.

రసశబ్దానికిగల అర్థవికాసక్రమంలో ఇక్కడితో ఒక మజిలీ పూర్తిఅయింది. పైన పేర్కొన్న వాక్యాలను పరిశీలిస్తే ఈ క్రింది విషయం తేటతెల్లమవుతుంది. 'రస' శబ్దానికి సర్వథా నవీనమైన ఏ అర్థమూ కల్పింపబడలేదు. ఉన్న అర్థమే సూక్ష్మతర మవుతూపోయింది. రస శబ్ద మూలార్థం అన్నరసం లేదా వనస్పతుల రసం అంటే ద్రవ్యరూపమయిన రసం. ద్రవ్యం తరవాత రసశబ్దం ఆస్వాద వాచకమయింది. ఆ తరవాత ఆస్వాదయుక్తమయిన సోమరసానికి వాచకమయింది. సోమరసంలో ఆస్వాదమేకాక ఊర్జస్సు,స్ఫూర్తి, మాదకత మొదలయిన గుణాలకు కూడా ప్రాధాన్యం ఉంది. కనుక రసశబ్దానికిగల అర్థపరిధిలో ఆస్వాదాతి రిక్తాలయిన ఊర్జస్సు, తన్మయత్వం మొదలయిన గుణాలుకూడా సమావిష్టాలయినాయి. సాధారణ అన్నరసాలలో ఆస్వాదమే ప్రధానం. కాని సోమరసంలో ఆస్వాదాతిరిక్తమయిన తన్మయత్వం, అహ్లాదం ప్రధానం. అంటే సోమరసంలో మానసిక తత్త్వానికి ప్రాధాన్యం. భావనాక్షేత్రంలో రస'తన్మాత్ర' ఆస్వాదమే. అది ఆధ్యాత్మిక క్షేత్రంలో ఆత్మరసం లేక బ్రహ్మరసంగా రూపొందింది. ఈ విధంగా రసశబ్దానికిగల అర్థం అన్నరసం లేదా పదార్థరసం నుండి బ్రహ్మరసంవరకు వికసించింది. ఈ వికాసక్రమం వైదిక యుగంలోనే పరిపూర్తిచెందింది.

"రసోగంధరసే, స్వాదేతిక్తాదే, విషరాగయోః।
శృంగారాదే ద్రవ్యే వీరే దేహ ధాత్వంబు పారదే॥"

(విశ్వకోశం)

రసశబ్దానికి పైన చెప్పిన అర్థాలలో, 'శృంగారాదే' అంటే 'కావ్యరసం' తప్ప. బహుశా మిగతా అర్థాల నిరూపణ ఈ యుగంలోనే జరిగింది. 'బహుశా' అనడంలో 'పారదం' మొదలయిన తరవాతి అర్థవివృతులకు కూడా అంతర్భావం ఉంది. అంటే పారదార్థంలోకూడా రసశబ్దప్రయోగం 'దేహధాతువు మొదలయిన అర్థాల వికాసమే. కావ్యరసమనే శాస్త్రీయ అర్థంలో రసశబ్ద ప్రయోగం వైదిక వాఙ్మయంలో కనిపించదు. డా॥ శంకరన్‌గారు కూడా తమ గ్రంథం *'The theories of Rasa and Dhwani-Some aspects of Sanskrit Alankara'*లో (పు.5) ఇట్లాంటి అభిప్రాయాన్నే వెలిబుచ్చారు. నిశితంగా పరిశీలించిన తరవాత ఈ అభిప్రాయం సహేతుకమనే తోస్తున్నది. కాని ఋషీశ్వరుల చిరపరిచిత శక్తిమైన 'వాక్కు' అనే అర్థంలోకూడా ఈ శబ్దాన్ని లాక్షణికంగా, లాక్షణికం అన్న విషయం తెలియని విధంగా ప్రయోగించడం జరిగినట్లు ఋగ్వేదంలోని అనేకఋక్కులవల్ల తెలుస్తున్నది. 'వాణి' పరంగా 'పిబ' అనే క్రియయొక్క 'స్వాదు', 'మధు' మొదలయిన విశేషణాల ప్రయోగం, ఈ అభిప్రాయానికి అసందిగ్ధ ప్రమాణం. డా॥ శంకరన్‌గారే ఉదహరించిన ఋగ్వేదంలోని కొన్ని వాక్యాలు ఈ అభిప్రాయాన్ని బలపరుస్తున్నవి.

'పిబత్వస్య గిర్వణః।' (ఋక్ 8-1-23)

(ఓ గీత రసికుడవయిన దేవా! నీవు దీనిని [గీతరసాన్ని] పానంచేయి.)

'వచః స్వాదో స్వాదీయో రుద్రాయవర్ధనమ్।' (ఋక్ 1-114-6)

(రుద్రుణ్ణి ప్రసన్నం చేసుకోడానికి స్వాదుకన్నా స్వాదువు అయిన వచనం [గీతం])

'మధ్వఃసోమ మధుయువా రుద్రాసిషక్తి పిప్యుషీ

(ఋక్ 5-73-8)

(మధు ప్రియులయిన రుద్రగణాల్లారా! మధు వర్షిణియగు (వాక్కు) మీకై సంసిద్ధమయి ఉంది.)

'వాచో మధు పృథివి! దేహిమహ్యమ్' (ఋక్ 12-1-16)

(ఓ పృథ్వీ! నాకు వాణి మధువును ప్రసాదించు.)

'వాచావదామి మధుమన్ భూయాసం, మధు సన్దృశః।'

(ఋక్ పూర్వార్థ 10-24-6)

ఇక్కడ వాణికి 'మధుమతి' అనే విశేషణమే కాకుండా 'మధువువలె కన్పించేది' అనే విశేషణంకూడా వాడబడింది.

వైదికఋషి వాణీ చమత్కృతులలో పరిపూర్ణంగా పరిచితుడు. వాణీ వైభవాన్ని ఎన్నోచోట్ల భావమగ్నుడయి ప్రస్తుతించాడు. పైన ఉటంకించిన ఋక్కులలో ప్రయుక్తాలయిన 'తాగు' అనే క్రియనూ, 'స్వాదు', 'మధుర' విశేషణాలను బట్టి, ఈ వాణీ చమత్కారాన్ని 'మధురపేయరసం'గా వైదికఋషులు పరికల్పించారనడం స్పష్టం. సోమరసపానంలో అత్యాసక్తులయిన వారికి ఈ ఉపమానం బాగా నచ్చిఉంటుంది. 'వాణీచమత్కార' పరంగా మొదట 'ఆస్వాద' శబ్దప్రయోగానికి, ఆస్వాద్యమయిన 'రస'మనే అర్థంలో లాక్షణిక ప్రయోగానికీ బీజాలు ఇక్కడనే ఉన్నాయని నా అభిప్రాయం. ఋషులు వాణిని పానంచేసేవారు, వారు వాణిని మధురస్వాదు రూపాల్లో పరికల్పించుకున్నారు. అనగా మధురపేయంగా లేక 'రస'రూపంగా వారికి వాణి అభీష్టమయినది.

డా॥ శంకరన్‌గారి గ్రంథంలో ఉటంకించిన మరొక ఋక్కు ఈ ఊహను బలపరుస్తున్నది.

'యః పావమానీ రధ్యేత్యృషిభిః సంభృతం రసమ్।
సర్వం సపూతమశ్నాతి స్వదితం మాతరిశ్వనా।
.........తస్మై సరస్వతీ దుహేక్షీరమ్॥

(ఋక్ 9-63-31-32)

(ఋషులద్వారా ఋక్కుల రూపంలో సంభృతమయిన రసాన్ని అధ్యయనంచేసే పవమానుడు, పవిత్రమూ, స్వాదిష్టమూ అయిన అన్నాన్ని అనుభవిస్తాడు.........అతని కోసం సరస్వతి క్షీరదోహనం చేస్తుంది.)

ఇక్కడ రసశబ్ద ప్రయోగం బుక్కుల అంటే వాక్కుల రసపరంగా చేయబడిం దనడంలో ఎటువంటి సందేహంలేదు. ఈ విధంగా వైదిక యుగంలోనే రసశబ్దాన్ని వాక్కు లేదా శబ్దమూ + అర్థము అనేఅర్థంలో వాడారు. కాని ఇదికేవలం వ్యావహారిక ఉపయోగమే కాని శాస్త్రీయంకాదు.

పిమ్మట రామాయణ, మహాభారతకాలం ప్రచారంలోఉన్న వాల్మీకి రామాయణ ప్రతులలో బాలకాండం చతుర్థసర్గలో నవరసాలనిగురించి స్పష్టంగా చెప్పబడింది.

'పాఠ్యేగేయేచ మధురం ప్రమాణై స్త్రిభి రన్వితమ్।
జాతిభిఃసప్తభిర్బద్ధం తంత్రీలయ సమన్వితమ్॥ ॥8॥
రసైః శృంగార కరుణ హాస్య రౌద్ర భయానకైః।
వీరాదిభిశ్చ సంయుక్తం కావ్యమేత దగాయతామ్॥ ॥9॥

కాని బాలకాండంలో ఈ అంశం నిస్సందేహంగా ప్రక్షిప్తం. ప్రామాణికాలయిన ప్రతుల్లో ఈ శ్లోకాలులేవు. బ్లూమ్‌ఫీల్డు, మోనియర్ విలియమ్స్ సమకూర్చిన సాక్ష్యాలు ఆధారంగా రామాయణ మహాభారతాలలో రస శబ్దార్థంలో చెప్పుకోదగినంత పరిణామం లేదని నిస్సంశయంగా చెప్పవచ్చు. రామాయణంలో రసశబ్దం జీవసరసం (అమృతం), పేయం మొదలయిన సామాన్య అర్థంలోనే వాడబడింది. మహాభారతంలోకూడా జలం, సుర, పేయం, గంధం మొదలయిన వాటికి పర్యాయపదంగా రసశబ్దం వాడబడింది: కేవలం రెండు మూడు చోట్ల మాత్రం కామం, అనురాగం అనే నూతన అర్థాలలో రసశబ్దం ప్రయోగించబడింది. మహాభారత కాలం తరవాత (భరతుని నాట్యశాస్త్ర రచనవరకు) సూత్రకాలం; ఇది మూల దర్శన సూత్ర రచనాకాలం, బౌద్ధ, జైన దర్శనాలు ఆవిర్భవించిన కాలం. ఈ యుగంలోనే వైయాకరణుడు పాణిని, అతని భాష్యకారులు జన్మించారు. కౌటిల్యుని అర్థశాస్త్రం, వాత్స్యాయనుని కామశాస్త్రం రచించబడ్డాయి: ఈ గ్రంథాలలో చాలామటుకు రసశబ్దానికిగల అర్థంలో చెప్పుకోదగ్గ మార్పురాలేదు. దర్శనసూత్ర గ్రంథాలలో తన్మాత్రా పరంగాను, అర్థశాస్త్రాది గ్రంథాలలో ద్రవ్యాదులకై రసశబ్దం వాడబడింది.

శాస్త్రీయ - అర్థ - ఆవిర్భావం

పరిశోధనకు అనుకూలించే ఒక గ్రంథం ఈ కాలంలో వ్రాయబడింది. అదే కామశాస్త్రం. వాత్స్యాయనుడి పేరిట సుప్రసిద్ధమయి జయమంగళా టీకాయుక్తంగా ఈనాడు లభ్యమవుతున్న కామశాస్త్రంలో రసశబ్దం 'రతి,' 'కామశక్తి' మొదలయిన అర్థాలలో వాడబడింది;

'రసోరతిః ప్రీతిర్భావో రాగోవేగః సమాప్తిరితి రతి పర్యాయః
(కామసూత్ర 2-1-65)

'శాస్త్రాణాం విషయస్తావ ద్యావన్మందరసా నరాః
(కామసూత్ర 2-2-32)

ఒకచోట శాస్త్రీయ అర్థంలోకూడా రసశబ్ద ప్రయోగం స్పష్టంగా కనబడుతున్నది.

'తదిష్ట భావలీలాను వర్తసానమ్।' (కామసూత్ర 6-2-35)

జయమంగళా టీకాకారుడు ఈ వాక్యాన్ని ఈవిధంగా వ్యాఖ్యానించాడు. 'నాయకస్య శృంగారాదిమయః ఇష్టోరసోభావః స్థాయిసంచారి సాత్త్వికేషు, లీలాచేష్టితాని తేషామనువర్తనమ్, (అంటే ఇక్కడ రసభావాలుగా శృంగారాది రసాలు, స్థాయిసంచారి భావాలు:)

కాని పైన చెప్పిన సూత్రం ఎంతో ప్రాచీనమయింది, వాస్తవానికది వాత్స్యాయన కృత సూత్రాలసూత్రాలలోదో, కాదో చెప్పడం కష్టసాధ్యం. కాని వాత్స్యాయనుని కాలంనాటికో లేదా తరవాత కొద్దికాలంనాటికో, రసశబ్దానికి శాస్త్రీయార్థం ఊహించబడి ఉండాలనడానికి తగినన్ని ఆధారాలు లభిస్తున్నవి. వాత్స్యాయనుడి కామసూత్రరచన క్రీ॥ పూ॥ నాలుగో శతాబ్ద ప్రాంతంలో జరిగి ఉంటుందని చాలామంది విద్వాంసుల అభిప్రాయం. ఇది సూత్రకాలానికి చెందిన సమయం. సూత్రకాలం క్రీ॥పూ॥ 5–6 శతాబ్దాలనుండి క్రీ॥శ॥ 5–6 శతాబ్దలవరకు. ఈకాలంలోనే సూత్రశైలి పరిపూర్ణంగా వికసించింది. సూత్రకాల పూర్వార్థంలో కామసూత్ర రచన, ఉత్తరార్థంలో భరతనాట్యశాస్త్ర సూత్రరచన జరిగింది. భరతసూత్రాలలో ప్రతిపాదించిన రససిద్ధాంతం సాంగోపాంగంగా పరిపూర్ణంగా ఉండడం, భరతుడు తన పూర్వీకులయిన ఆచార్యులను పేర్కొనడం, అనువంశ్య శ్లోకాలలో వారి అభిప్రాయాలను ఉటంకించడం–వీటి వల్ల రసశబ్ద శాస్త్రీయచర్చాసంప్రదాయం భరతుడికంటే కనీసం రెండు శతాబ్దాలముందే ప్రారంభమయి ఉంటుందని నొక్కిచెప్పవచ్చు. ఈ విధంగా రసశబ్ద శాస్త్రీయార్థం కామసూత్ర రచనాకాల ప్రాంతంలోనే పరికల్పితమయి ఉంటుందని చెప్పవచ్చు. ఈ మధ్యకాలంలోనే రస శబ్దశాస్త్రీయచర్చ సమగ్రంగాజరిగి ఉండడంతో, భరతుడికిగాని ఆ పేరుతో రచనకావించిన సూత్రకారుడికిగాని దానిని విపులంగా చర్చించడంలో ఎటువంటి ఇబ్బందులుకలిగిఉండవు.

పైన వివరించిన చారిత్రక వివేచనకు ఫలస్వరూపంగా ఈకింది నిర్ణయాలు చేయవచ్చు.

1. రసశబ్దం మూలంలో, నిశ్చయంగా, వనస్పతుల సారభూతమయిన ద్రవపదార్థ పరంగా వాడబడింది. ఆ ద్రవపదార్థాలకు తమ ప్రత్యేక రుచులు, గుణాలు ఉండేవి.

2. 'పదార్థ వాచకంగా గుణం, గుణవాచకంగా పదార్థం' అనే లాక్షణిక ప్రయోగానుసారంగా, లక్షణద్వారా 'ఆస్వాదము, ఊర్జస్సు' అనే అర్థాలు ఏర్పడ్డాయి.

3. సోమరసానికి బహుళ ప్రచారం కలగడంతో రసశబ్దానికిగల అర్థాలలో ఆనందం, మాదకత, తన్మయత్వం, చమత్కారం మొదలయినవికూడా జత కలిసాయి. ప్రతి 'రసం' లేదా దాని 'ఆస్వాదం' ఆనందప్రదంకాదు, కాని సోమరస ప్రభావంతో రసం ఆనందం, తన్మయత్వం, చమత్కారం– వీటికి వాచక పదమయింది.

4. ఆ పిమ్మటకూడా లక్షణావృత్తివల్ల వాణీ చమత్కార (ఋక్కుల రసం) పరంగా రసశబ్ద ప్రయోగం వాడుకలోకి వచ్చింది.

5. సూక్ష్మతరమయిన ఆత్మానందం లేదా బ్రహ్మానంద వాచకంగా వాడబడింది.

6. 'వాణీరసం' కావ్యరసానికి సమానార్థకమే. వేదాలలో కవి, కావ్యం మొదలయిన శబ్దాలు వాడినా, అవి వర్తమాన పారిభాషిక ప్రయోగంకంటే కొంత భిన్నమయినవి. కావ్యం కంటే 'వాక్' నేటి అర్థానికి దగ్గరగా ఉన్నది. కనక 'వాగ్రసాన్ని', 'కావ్యరస' వాచకంగా ఎంచుకోవడం సర్వథా సమంజసం.

7. కాని పైన చెప్పిన ప్రయోగం కేవలం వ్యావహారికమే. రసానికి పారిభాషిక లేదా శాస్త్రీయ ప్రయోగం వైదిక సాహిత్యంలో కనబడదు.

8. రసంయొక్క శాస్త్రీయ అర్థవికాసం, రామాయణ-మహాభారత కాలం తరవాత భరతనాట్య సూత్రాలకన్నా పూర్వం, కామసూత్ర ప్రభావంవల్ల, బహుశ క్రీ॥పూ॥ 4-5 శతాబ్దాలనుండి క్రీ॥శ॥ 3-4 శతాబ్దాల పర్యంతం జరిగి ఉండవచ్చు. ఈ యుగంలో భరతుడికి పూర్వీకులయిన ఆచార్యులు (వారి అభిప్రాయాలను భరతుడు అనువంశ్య శ్లోకాలలో ఉట్టంకించాడు.) రసశాస్త్ర సంప్రదాయాన్ని క్రమంగా రూపొందించారు.

2

రస సంప్రదాయం

భరతముని రచనగా ప్రసిద్ధికెక్కిన నాట్యశాస్త్రం రస సిద్ధాంతాన్ని ప్రతిపాదించే, లభించే గ్రంథాలలో ప్రాచీనతమమయినది. ఈ గ్రంథంలో రూపకాన్ని గురించి చర్చించే సందర్భంలో రసం–దాని అంగప్రత్యంగాలను గురించి సమగ్రమూ, విస్తృతమూ అయిన వివేచన కావించబడింది. ప్రస్తుతం మనకు లభించిన నాట్యశాస్త్రం క్రీ.శ. 6 వ శతాబ్దానికి పూర్వ రచన కాదనీ, మరీ అర్వాచీనమయిన గ్రంథం కాదనీ విద్వాంసుల అభిప్రాయం. ఎందుకంటే పరమ మహేశ్వరుడయిన అభినవగుప్తుడు 8, 9 శతాబ్దాలలో రచించిన 'అభినవ భారతి' అనే టీకా గ్రంథానికి ఆధారభూతమయిన ప్రతికీ, నేడు లభిస్తున్న ప్రతికీ భేదం ఏమాత్రం లేదు. కనక ప్రస్తుత రూపంలో నాట్యశాస్త్రం 8, 9 శతాబ్దాలకు ముందు రచన అయి ఉండాలి. కాని నాట్యశాస్త్రాన్ని 6వ శతాబ్దపు రచనగా నిర్ణయించిన విద్వాంసులు నాట్యశాస్త్రానికి ఆధారభూతమయిన లఘుతర ప్రతి ఒకటి ఉండి ఉండవలెనని అనుకొంటున్నారు. నేడు రెండింటిలోని భేదాన్ని గుర్తించడం కష్టసాధ్యం కాని ఆయా చోట్ల ఆ భేదాలు కనిపించ గలవు. నాట్యశాస్త్రం సూత్రరూపంలో భరతుడి రచన అని కాళిదాసు అభిప్రాయం. కనక ఈ గ్రంథరచన క్రీ.పూ. 2వ శతాబ్దం నుండి క్రీ.శ. 2వ శతాబ్దం మధ్యభాగంలో జరిగి ఉండవచ్చు. ఈ లఘుతర ప్రతిలో మౌలికాలయిన సమస్త నాట్యాంగాల వివేచన ఉంది. రస ప్రసంగంలో వివక్షితమయిన వస్తువూ, శైలీ–రెంటివలనా, ఈ సందర్భంలో రస వివేచనకూడా జరిగి ఉంటుందన్న అభిప్రాయం బలపడుతున్నది. కనక రస సిద్ధాంతానికి విస్తృతమయిన శాస్త్రీయ వివేచన మూలభరత సూత్రాలలో క్రీస్తుకు కొద్దిపూర్వంగాని, తరవాత 1, 2 శతాబ్దాలలోగాని జరిగిఉండవచ్చునని నిర్ణయించవచ్చు. అంతకుపూర్వం జరిగిన చర్చలు మనకు లభించడంలేదు. కాని ఇక్కడ ప్రశ్న దొరుకుతున్నదా, లేదా? అనే కాని ఉన్నదా, లేదా ? అని కాదు. భరతుడికి పూర్వమే రససిద్ధాంత చర్చ రూపుదిద్దుకుంటూ ఉన్నదనడంలో ఎటువంటి సందేహమూ లేదు. భరతుడి సూత్రాలలో (మూలసూత్రాలలోకూడా) ఉన్న రస ప్రతిపాదనకు సంబంధించిన సాంగోపాంగ చర్చలనుబట్టి, అంతకుముందే వ్యాపకమయిన ఒక సిద్ధాంతం ఉండేదన్న ఊహ తప్పనిసరిగా కలుగుతుంది. నాట్యశాస్త్రంలో చాలా చోట్ల ఉటంకించబడిన అనువంశ్య శ్లోకాలు భరతుడికంటే ముందే, శిష్య–ప్రశిష్య పరంపరగా, రస సిద్ధాంతచర్చ జరుగుతూ ఉండేదన్న వాదానికి తిరుగులేని నిదర్శనాలు. అభినవగుప్తుడి సాక్ష్యాధారాలనబట్టి పూర్వాచార్యులు లక్షణరూపంగా రసాన్ని గురించి చెప్పిఉంటారనీ, భరతుడు ఈ సంప్రదాయాన్ని గ్రహించి, తనుచేస్తున్న వివేచనను సమర్థించుకోటానికి అక్కడక్కడా ఆ శ్లోకాలను ఉదహరించాడనే విషయం స్పష్టం అవుతుంది.

'తా ఏతాం హ్యర్యావికపు షట్టకతయా, పూర్వాచార్యైరక్షణత్వేన పఠితాః।
మునినా తు సుఖ సంగ్రహాయ యథాస్థానం నివేశితాః॥

(అభినవభారతి. అ.6)

రాజశేఖరుడి ప్రసిద్ధ శ్లోకంలో కూడా భరతుడు కాక నందికేశ్వరుడు కూడా ఉటంకించబడ్డాడు. అతని అభిప్రాయ ప్రకారం భరతుడు ప్రధానంగా రూపకచర్చ చేశాడు: నందికేశ్వరుడు రసాన్ని గురించి ప్రపంచించాడు. ఈ విధంగా భరతుడికంటే నందికేశ్వరునికే రస సిద్ధాంతంతో ఎక్కువ సంబంధం ఉన్నది.

అనువంశ్య శ్లోకాలుకాక నాట్యశాస్త్రంలో చాలాచోట్ల కామసూత్రాల నుండి శ్లోకాలూ, అథర్వ వేదంనుండి రసం సంగ్రహించబడిందని చెప్పడంవల్లకూడా భరతుడికిపూర్వమే ఉన్న రస సిద్ధాంత సంప్రదాయాన్ని గురించిన పరిశోధనకు సహాయం లభిస్తుంది. వాత్స్యాయనుడి పేరిట లభ్యమవుతున్న కామసూత్రాల ప్రతులలో శాస్త్రీయార్థంలోకూడా రస శబ్దం ప్రయోగం ఉంది. ఆ గ్రంథ ప్రామాణికతను గురించి సందేహించినా, కామసూత్రాలలో శృంగార రస పరిపాకదశకు అవసరాలయిన సమస్త ఉపాంగాలు (అంటే రస సిద్ధాంత శాస్త్రీయ చర్చ) ఉన్నదనడాన్ని ఎవరూ కాదనలేరు. దాంట్లో రసానికి ఆలంబనాలయిన నాయక-నాయికా భేదాలు, ఉద్దీపన సామగ్రి, సఖియలు -- దూతికల, నానా రూపాలు, అనుభావాలు, సాత్త్వికభావాలు మొదలయిన వాటినిగురించి ప్రత్యక్ష వివేచన ఉంది. స్థాయి-సంచారి భావాలనుగురించికూడా అప్రత్యక్ష వివేచన ఉంది. సంస్కృతి-చరిత్రదృష్ట్యా నాట్యాది కళల వికాసక్రమాన్ని నాగరిక జీవన విలాసోపకరణాల రూపంలో పరిగణించడం యుక్తం. ఈ విధంగాచూస్తే కామసూత్రాల తరవాతనే నాట్యశాస్త్ర రచనా కాలం వస్తుంది. కనక కామసూత్రాలు-బహుశా వాత్స్యాయనుడు రచించిన కామసూత్రాలే-భారతీయ నాట్యసాహిత్యానికి ప్రధానమయిన ఆధారం అనడంలో ఎటువంటి సందేహమూలేదు. ఇక్కడనుండే రసం, రసాంగాల పరికల్పనకు ప్రత్యక్షంగానో, పరోక్షంగానో ప్రేరణ లభించి ఉండవచ్చు. భరతుడే స్వయంగా నాట్యశాస్త్రానికి కామసూత్రాలు ఆధారమన్న విషయాన్ని అంగీకరించాడు.

'వైశికశాస్త్ర కారైశ్చ దశావస్థా అభిహితాః। తాశ్చ సామాన్యాభినయే వక్ష్యామః।

(హిందీ అభినవభారతి పు. 560)

(కామశాస్త్ర రచయితలు దశావస్థలను వర్ణించారు. వాటినిగురించి సాధారణ అభినయ ప్రసంగంలో తెలుస్తుంది.)

అభినవగుప్త పాదాచార్యునిమీద ఉద్ధరణం అనేకమంది విద్వాంసులు నాట్యాన్ని 'కామజ వర్గాని'కి చెందిన వ్యసనాలలో ఒకటి అని తలచేవారనడానికి ప్రమాణం. ఈ ఆక్షేపణను ఖండిస్తూ, అభినవుడిట్లా అన్నాడు : " 'ఏతేన కామజో దశకోగణః' ఇతి వర్జనీయత్వేన నాట్యస్యాను పాదేయ తేతియత్ కేచిదాశంకిరే, తదయుక్తీకృతమ్."

(హిందీ అభినవభారతి, పు. 39)

('కామజోదశకోగణః' అనే మనుస్మృతి వాక్యాలవల్ల వర్జనీయం అవడంచేత నాట్యశాస్త్రం అనుపాదేయం అనే వారి శంక దీనివల్ల ఖండించబడుతున్నది.)

ప్రారంభంలో చెప్పినట్లు భారతీయ సౌందర్య శాస్త్రానికి రసమూ, అలంకారాలు ప్రధానాంగాలు. వీటిలో అలంకారానికి మూలాధారం వ్యాకరణం, రసానికి మూలాధారం కామశాస్త్రం. అయితే కామశాస్త్రానికి మూలాధారమేమిటీ అన్న ప్రశ్న కలగవచ్చు. అధర్వవేదమని నా నిశ్చితాభిప్రాయం. అధర్వవేద రచయితలకు ఋషులు లౌకిక జీవనసిద్ధులనే ప్రామాణికంగా ఎంచుకున్నారు. అనేక రకాలయిన భౌతిక బాధలను నివారించుకునే కోరిక, దానికి తగిన ఏర్పాట్లు, ఈ పరిధిలోనే ఒకరు లేదా అనేకమంది స్త్రీల ప్రేమను పొందడానికీ, వారిని ప్రసన్నులను కావించుకొనడానికీ నానాప్రకారాల సాధనాలను సమకూర్చుకొనడం, సపత్నుల విరోధశమనం, అభిసరణానికి తగిన సౌకర్యాలు, దాంపత్య జీవనాన్ని సుఖమయం చేయడానికి అనేక మంత్రాలు (అధర్వవేదం 1-34; 2-30; 2-36; 3-25; 4-5) ఇవన్నీ వారు కల్పించుకున్నారు. బహుశ ఈ మంత్రాలే కామసూత్ర ఉద్గమనానికి మూలం కావచ్చు. ఈ ఊహకు వేదవిద్యలో సుప్రసిద్ధ పండితుడైన వెబరు అభిప్రాయం బలం చేకూరుస్తున్నది. వారి అభిప్రాయంప్రకారం తరవాతి కాలంలోని సంస్కృత సాహిత్యంలోఉన్న ధార్మికస్తోత్రాలకు ఋగ్వేద ఋక్కులు మూలం. ఐహిక శృంగార సంబంధాలయిన ముక్తకాలకు అధర్వవేద మంత్రాలు మూలం! *(Classical Sanskrit Literature [Heritage of India Series] 1947 Keilh P. 27)* ఈ తర్కంవల్ల రసశాస్త్రానికి కామసూత్రాలద్వారా అధర్వవేదంతో స్వాభావికంగానే సంబంధం ఏర్పడుతుంది. అధర్వవేదంలోని శృంగార సంబంధాలయిన అభిచారమంత్రాలు ⟶ కామసూత్రాలు ⟶ రసశాస్త్రం. ఈ విధంగా నాట్యశాస్త్రంలోని ఈ క్రింది ప్రసిద్ధ శ్లోకంలోని రహస్యంకూడా వెల్లడి అవుతుంది.

'జగ్రాహ పాఠ్య మృగేద్వాత్సామభ్యో గీతమేవచ।
యజుర్వేదాభి నయాన్ రసానాథర్వణా దపి॥' (నాట్యశాస్త్రం 1-17)

(అంటే నాట్యశాస్త్రమనే పేరుగల ఈ పంచమ వేదంలో పాఠ్య (వస్తు) తత్త్వం ఋగ్వేదంనుండీ, సంగీతం (గీత-నృత్యాలు) సామవేదంనుండీ, అభినయం యజుర్వేదంనుండీ, రసతత్త్వం అధర్వ వేదంనుండి గ్రహించబడ్డాయి.)

డా॥ శంకరన్‌గారి అభిప్రాయం ఆధారంగా పండిత బలదేవ్ ఉపాధ్యాయ మొదలయినవారు రససిద్ధాంతాన్ని వాల్మీకితో జోడించి ఆనందవర్ధన, అభినవగుప్తుల శ్లోకాలు ఉదహరిస్తూ, క్రౌంచవధకు సంబంధించిన శ్లోకాలలో రససిద్ధాంత బీజాలున్నాయని నిరూపించారు. ఈ సందర్భంలో వాల్మీకివి రెండు శ్లోకాలు.

1. పాదబద్ధోఽక్షర సమస్తంత్రీ లయ సమన్వితః।
   శోకార్తస్య ప్రవృత్తో మే శ్లోకో భవతునాన్యథా॥ (బాలకాండ 23-6)
2. సమాక్షరైశ్చతుర్భిర్యః పాదైర్గీతో మహర్షిణా।
   సోఽను వ్యాహరణాద్ భూయః శోకః శ్లోకత్వమా గతః॥

(బాలకాండ 2-42)

(1. పాదబద్ధమయి, సమాన అక్షరాలతో కూడినదయి, తంత్రీలయసమన్విత మయి, శ్లోకంవల్ల ఆర్తిచెందిన నా మనస్సునుండి ఆవిర్భవించినది శ్లోకము. అన్యథా కాకూడదు.)

2. సమాన అక్షరాలుగల నాలుగు పాదాలలో మహర్షి బహిర్గతం (అభివ్యక్తం) చేసిన శోకం, తరవాత (మునిచేతనూ, ఆయన శిష్యుల చేతనూ) తిరిగి తిరిగి పఠించబడి, శ్లోకం (ఛందస్సు)గా మారింది.

1. అభినవ గుప్తుడి వ్యాఖ్య దీనికి ఈషత్ భిన్నంగా ఉంది. ఆయన అభిప్రాయ సారాంశమిలా ఉన్నది. అథర్వ వేదోక్త కర్మలలో విభావ, అనుభావ, వ్యభిచారి భావాదులు ఒకచోట సమకూడడమే రససామగ్రికి మూలం (చూ. హిందీ అభినవభారతి పే.98) కాని అభినవగుప్తుడి ఈ వాదం తర్కసంగతంగాలేదు. బైబరు మొదలయిన వారి వాక్యాలు ప్రమాణంగా బలపరచిన, పైన చెప్పిన ఊహ (ఇంతకంటే ఆధికారికమయిన మరొక తర్కం ఏది లేకపోవడంవల్ల) అంగీకారయోగ్యంగా ఉంది.

పైన చెప్పిన మొదటి శ్లోకంలో 'అన్యథా' అనే పదానికి అర్థం 'మిథ్యా' అనే డా॥ శంకరన్‌గారి వ్యాఖ్య (శోకప్రేరేపణవల్ల బహిర్గతమయిన ముని వాక్కులు పాదబద్ధాలూ, సమాక్షరాలు, తంత్రీలయ సమన్వితాలు కాక వేరు కాజాలవు.) ప్రసంగానుకూలంగా లేదు. ఇదేవిధంగా రెండో శ్లోకంలో భావం - కావ్యానికీ లేదా రసానికీ, ఛందస్సుకూ ఉన్న మౌలిక సంబంధాన్ని గురించి అస్పష్ట సంకేతం మాత్రమే; అంతకుమించి ఆ శ్లోకంలో ఇంకేమీలేదు. వాస్తవానికి 'శోక-శ్లోకాల సమీకరణ' గౌరవం కాళిదాసుది.

......శ్లోకత్వమా పద్యత యస్యశోకః ॥

(రఘువంశం 14-70)

ఇక్కడ శ్లోకమంటే కావ్యఛందమే. రస (ధ్వని) వాదాన్ని స్థాపించేటప్పుడు ఆదికవిని ప్రమాణంగా గ్రహించినపుడుకూడా; ఆనందవర్ధనుడి దృష్టిలో కాళిదాసుని ఈ సూక్తి ఉండేఉంటుంది.

'కావ్యస్యాత్మా స ఏవార్థస్తథాచాది కవేఃపురా।
క్రౌంచద్వంద వియోగతః శోకః శ్లోకత్వమాగతః॥

(ధ్వన్యాలోకం 1-5)

(కావ్యానికి ఆత్మ ఆ(ప్రతీయమానమయిన) అర్థమే (రసమే). ఈ కారణంవల్లనే ప్రాచీనకాలంలో ఆదికవికి క్రౌంచద్వంద్వ వియోగంవల్ల కలిగిన శోకం శ్లోకంగా (కావ్యంగా) రూపొందింది.

ఈ శ్లోకానికి అభినవగుప్తుడి 'లోచనం'లో ఇలా వివరణ ఉంది.

'స ఏవతథాభూతవిభావ తదుత్థాక్రందాద్యనుభావ చర్వణయా హృదయ సంవాద తన్మయీ భవనక్రమాదా స్వాద్య మానతాం ప్రతిపన్నః కరుణరస రూపతాం లౌకిక శోక వ్యతిరిక్తాం స్వచిత్త ద్రుతి సమా స్వాద్య సారాం ప్రతిపన్నో రస పరిపూర్ణ కుంభోచ్ఛలన చిత్త వృత్తి నిష్యందక స్వభావ వాగ్విలాపావివచ్ఛ సమయానపేక్షత్వేఽ చిత్తవృత్తి

వ్యంజకత్వాదితి నయేనా కృతకతయేనా వేశవశాత్సము చితశబ్దచ్ఛందో వృత్తాది నియంత్రిత శ్లోక రూపతాం ప్రాప్తః॥

(ధ్వన్యాలోక పు. 86)

దీనిసారాంశ మిది: వాల్మీకి హృదయంలో వాసనారూపంలో విద్యమానమయి ఉన్న శోకస్థాయి భావానికి ఈ దృశ్యం మూలంగా రససామగ్రి లభించింది. మృతపక్షి ఆలంబనం. జీవించి ఉన్న పక్షి ఆశ్రయం. దాని విలాపం అనుభావాదులు. వీని చర్వణవల్ల మునిశోకం పక్షిశోకంతో తన్మయత్వం పొందింది. ఈ మనఃస్థితి లౌకిక శోకంకంటే భిన్నమయింది. దాని ఆస్వాదన చిత్తం ద్రుతి రూపంలోనే సాధ్యం. ఎక్కువగా నింపిన కుండలోనుంచి నీళ్ళు తొణికినట్లు, భావనా పరిప్లుతమయిన చిత్తవృత్తి స్వాభావికంగానే విలాప-ప్రలాప రూపంలో అభివ్యక్త మవుతుంది. అదేవిధంగా శోక భావనాధిక్యంచేత, ఆవేశకారణంగా, సముచిత పదాలు, వృత్తంలో నియంత్రితమయి, ఆ క్షణంలో వాల్మీకి శోకం శ్లోకంగా పరిణతి, చెందింది.)

పైన ఉదహరించిన వాటి సారాంశం ఇది:–

1: రసం కావ్యానికి ప్రాణ తత్త్వం. రసదశలోనే కావ్యం జన్మిస్తుంది. కనక రసవాద బీజాలు వాల్మీకి రామాయణంలోనే లభిస్తాయి. ఆనందవర్ధనుడు, అభినవ గుప్తుడు వాల్మీకి రామాయణంనుండి ప్రమాణాలు ఉదహరించి, రసధ్వని వాదాన్ని స్థాపించడానికి ప్రయత్నం చేశారు.

2. రసశాస్త్రం శాస్త్రీయ వివేచనా లక్షణాలుకూడా వాల్మీకి రామాయణంలో ఉన్నవనడం యుక్తిసంగతం కాదు. కాళిదాసు శ్లోకమూ, ఆనందవర్ధనుడికారికా, రెంటిలోను, కూడా రసం 'అర్థం' లేదా 'అనుభవ' రూపం (సవీవ్యాఖ్య) అంటే స్థాయీ భావపరిణామ రూపమయిన రమణీయ 'అర్థం' లేదా 'అనుభవానికి' మించి రసాన్ని గురించిన శాస్త్రీయ వివేచనకు ఆధారాలులేవు. అభినవ గుప్తుడు తరవాత శాస్త్రీయ వివేచన ఆధారంగా వాల్మీకి శ్లోకంలో రసానికి సంబంధించిన పదాలను వ్యాఖ్యానించాడు.

రామాయణంలో అన్ని రసాలు విస్తారంగా వర్ణించినప్పటికీ (సంపూర్ణ జాతీయ జీవితానికి సంబంధించిన మహాకావ్యం కావడంచేత, సహజంగానే, ఆ కావ్యంలో అనేక పరిస్థితులూ, వానివల్ల ఉద్భవించిన మానవ మానసిక దశలూ చిత్రించబడ్డాయి.) రసభావాదులకు సంబంధించిన సామగ్రి ఎంతో ఉంది. మహాభారత విషయంలోకూడా ఇంతే. మహాభారతంలోనే ఏమిటి? ఋగ్వేదాదులలో, బ్రాహ్మణ గ్రంథాల్లో సంయోగ-వియోగాలు, శాంత, అద్భుత, రౌద్ర, బీభత్స, భయానకాదుల అపూర్వ వర్ణనలు ఉన్నాయి. కాని మనకు వర్ణన కాదు, శాస్త్రీయ చర్చ ప్రధానం. సాంప్రదాయానుసారం రామాయణ మహాభారతాలు ఐతిహాసిక గ్రంథాలుగానే సమాదృతాలు. అందు వాటిల్లో రసంకంటే కథావస్తువుకు, నాయకుడికే ప్రాధాన్యం. ఈ దృష్టితోనే భారతీయ నాట్య సాహిత్యానికీ, కావ్యాలకూ అవి ఉపజీవ్య గ్రంథాలు అయినాయి. రూపకంలో రసం ప్రధానం. రామాయణ – మహాభారతాలు ముఖ్యంగా ధర్మానికి, నీతికి సంబంధించినవి. నాటకాలు ఆమోద-ప్రమోదాలకు సంబంధించినవి. కనక రామాయణ – మహాభారతాలూ, నాటకాలూ మొదటినుంచే వేర్వేరు ఉద్దేశ్యాలు కలవి.

భారతీయ చరిత్రలో స్వర్ణయుగమయిన మౌర్యగుప్త యుగంలో సభ్యసమాజం ధర్మవృత్తి పరితుష్టికి, నీతి-జ్ఞానార్జనకి రామాయణ మహాభారత కథలను వింటూ, చదువుతూ ఉండేది. రసాస్వాదనకు ఈ కథలమీద ఆధారపడిన నాటకాలను చూస్తూ ఉండేది. దృశ్యకావ్య క్షేత్రంలో కాకుండా, శ్రవ్యకావ్య పరిధిలో కొన్ని రసమయ ప్రేమకథలు ఉండేవి. రసికావతంసుల గోష్ఠులలో వీటికి ప్రచారం ఉండేది. సంస్కృత సాహిత్య చరిత్రకారులు పతంజలి మహాభాష్యం ఆధారంగా వాసవదత్త, సుమనోత్తర, భైమరథీ మొదలయిన ప్రేమకథలు భరతుడికి పూర్వమే రచింపబడినవని తెలుస్తున్నది. (*Classical Sanskrit Literature— Keith P. 14*) ఆ కాలంలో ధర్మోపదేశకాలయిన రామాయణ - మహాభారత ఇతిహాసాలు, అవి ఆధారంగా బయలుదేరిన నీతికథలు లేదా గంభీర సాహిత్యం ఒక వైపు, మనోరంజన ప్రధానమయిన నాటకాలు, ప్రణయకథలతో నిండిన లలిత సాహిత్యం మరోవైపు ఉండేది. మొదటిదాని పోషకతత్త్వాలు ధర్మశాస్త్రం, నీతిశాస్త్రంకాగా, రెండోదానికి కామశాస్త్రాదులు పోషకాలు. ఈ రెండో వర్గానికి చెందిన లలిత సాహిత్యమే రసానికి మూల స్రోతస్సు. ప్రారంభంలో రసమంటే శృంగారం అనే అభిప్రాయం ఉండేది. ఆమోద-ప్రమోదాలతోనే దానికి దగ్గర సంబంధం, ఇతర నాట్యశాస్త్రమే దీనికి ప్రమాణంగా ఉంటుంది. 'తథాచ యత్కించిల్లోకే శుచిమేధ్యముజ్జ్వలం దర్శనీయం వా భవతి తచ్ఛృంగారేణోపమీయతే.' తరవాతి వారయిన ఆచార్యులు రససిద్ధాంతవిస్తృతవిమర్శ సాగించినపుడు, లలితసాహిత్య శాఖలన్నీ, రతిమాత్రమేకాక మిగతా సమస్త మనోభావాలూ, రససిద్ధాంత పరిధిలోకి వచ్చాయి. అప్పుడు దాని స్థాయి ఆమోద ప్రమోదాలను అతిక్రమించి, ఆత్మానంద స్థాయికి చేరుకున్నది. కాని ఇది అంతా, భారతీయ సంప్రదాయానుసారం, తరవాతి కాలంలో జరిగింది. జీవితంలోని ప్రతి ప్రవృత్తిని అత్యున్నతస్థాయికి తీసుకొనిపోయినప్పుడే భారతీయ చింతనా సరళికి సంతుష్టి కలుగుతుంది. ఇదేవిధంగా అర్థకామాలుకూడా ధర్మమోక్షాలకు తుల్యాలయిన పరమ పురుషార్థాలుగా ఎంచబడి, జీవితంలోని ఆమోద-ప్రమోదాలలోనే ఆత్మానందం ప్రతిభాసితం అయింది.

భరతమునికి కనీసం 2, 3 శతాబ్దాలముందే రస సిద్ధాంత సంప్రదాయం నిస్సందేహంగా ప్రచారంలో ఉంది. భరతుడికి ముందు రచించబడిన గ్రంథం ఏదీ దొరకడంలేదు. కాని భరతుడి గ్రంథమే ప్రమాణంగా, అందులో ఉదహరించిన ఆనువంశ్య శ్లోకాలు ఆధారంగా, కొన్నితరాలుగా, రస సంప్రదాయం ప్రచారంలో ఉన్నట్లు నిస్సంశయంగా అంగీకరించవచ్చు. ఈ రస సంప్రదాయానికి నీతి-ధర్మప్రధానాలయిన రామాయణ-మహాభారతాలకంటే, ఆమోదప్రధానాలయిన ప్రణయ కథలతోను, కామసూత్రాలతోను దగ్గర సంబంధం ఉంది. శాస్త్రనిరూపణ దృష్ట్యా, కామసూత్రాలే దీనికి మూలం అని చెప్పవచ్చు. కామసూత్రాలు ఆధారరహితాలు కావు. వర్ణ్య విషయాలను, మూలప్రవృత్తినిబట్టి అథర్వ వేదంలోని శృంగార ప్రధానమంత్రాలే కామసూత్రాలకు ఆధారాలు. కనక రససంప్రదాయం అథర్వవేదంలోని శృంగార సంబంధాలయిన వశీకరణాది ప్రయోగమంత్రాలనుండి ఆవిర్భవించి, లౌకిక ప్రేమకథలు, కామసూత్రాలు, నాట్యకళ, వీటిద్వారా సంవర్ధితమయి, భరతుడికి ముందున్న ఆచార్యుల వాఙ్మయంలో, క్రీస్తుకు పూర్వమే, నిశ్చితంగా, రూపొంది ఉండాలి.

ఇన్ని ఆధారాలున్నప్పటికీ, రస సంప్రదాయానికి సంబంధించిన గ్రంథం నాట్యశాస్త్రం ఒక్కటే. నాట్యశాస్త్ర పాఠ్యభేదాలనుగురించి చర్చించడం ఇప్పట్లోమా అభీష్టంకాదు. నాట్యశాస్త్రం ప్రస్తుతరూపంలో 6వ శతాబ్దానికి ముందునాటిది కాదని చాలామంది విద్వాంసుల అభిప్రాయం. మూలభరత సూత్రాలపై ఆధారపడి 4, 5 శతాబ్దాలవరకు దీనిరూపం విస్తృతమవుతూ వచ్చింది. ఇలా చేసినవారిలో భరతుడి ముందువారయిన ఆచార్యులలో బహుశా కోహలుడిపాత్ర ఎక్కువేమో! "శేషం ప్రస్తారతం త్రేణ కోహలః కథయిష్యతి." (నాట్యశాస్త్రం 38-18). కోహలుడనే ప్రాచీన నాట్యాచార్యునికి ఉనికి అసందిగ్ధం. నాట్యశాస్త్ర విషయంలో దామోదరగుప్త, అభినవగుప్త, హేమచంద్ర, సింగభూపాలాదులు కోహలుడిపేరు ప్రామాణికంగా పేర్కొన్నారు. (భారతీయ సాహిత్యశాస్త్ర-- డా. బలదేవ్ ఉపాధ్యాయ. పు. 30) నాట్యశాస్త్రంలో శాండిల్య, వాత్స్య, దత్తిల మొదలయిన ఇతర ఆచార్యుల (భరత పుత్రుల) పేర్లుకూడా పేర్కొనబడినవి. కాని వీరిలో రస సిద్ధాంతానికి, ఎవరితో, ఎంతవరకు సంబంధమున్నదో చెప్పడం కష్టం. పైన పేర్కొన్న భరతుడి వాక్యంకూడా దాదాపు నాట్యశాస్త్ర చివరి అధ్యాయాలలో ఉన్నది. కోహలాదులకు రసంకంటే అభినయంతో ఎక్కువ సంబంధం అని తోస్తున్నది. కనక రససిద్ధాంత చరిత్రలో క్రీ.శ. 5, 6 శతాబ్దాలలో భరతుడి పేరుతప్ప మరో ఆచార్యుడి పేరు గోచరించడంలేదు.

ప్రస్తుతం దొరికిన నాట్యశాస్త్ర ప్రతిలో 6, 7 అధ్యాయాలలో రసభావాదుల చర్చ ఉంది. ఆరో అధ్యాయంలో మునిబృందం 'మునులకు ముని అయిన' భరతుణ్ణి రసభావాలను గురించి ఐదు ప్రశ్నలు అడుగుతారు. దానికి ప్రత్యుత్తరంగా భరతుడు రసభావాదుల స్వరూపాన్ని, పరస్పర సంబంధాన్ని, భేద-ప్రభేదాలను గురించి విస్తారంగా వివరిస్తాడు. రసాల వర్ణన-వివేచన ఆరో అధ్యాయంలో ఉంది.. సంచారి, సాత్వికభావాదుల వర్ణన ఏడో అధ్యాయంలో ఉంది. ఇతర అధ్యాయాలలో రసానికి సంబంధించిన ఇతర విషయాల-నాయిక అంగజ, సహజ, అయత్నజ అలంకారాలు, కామదశలు, అవస్థానుసారం వాసకసజ్జ కాదులయిన ఎనిమిది నాయికా భేదాలు, ప్రకృతినిబట్టి ఉత్తమ, మధ్యమ, అధమ నామధేయాలతో నాయక-నాయికా భేదాలు, దూతికలు మొదలయిన వాటినిగురించిన-వివరణ ఉంది. ఇవికాక, సంగీతం, ఆహార్యం, అభినయం (ఆభూషణాదుల ఉపయోగం), వాద్యయంత్రాల ప్రయోగం మొదలయినవాటి సందర్భంలోకూడా రసచర్చ ఉన్నది. ఆయాచోట్ల వివిధ రసాలను బట్టి స్వరవిధానం, వాద్యయంత్రాలు, వేషభాషలు మొదలయిన వాటి ప్రయోగవిధానం నిర్దేశించబడింది. ఈ విధంగా నాట్యశాస్త్రంలో దాదాపు రససామగ్రి అంతా ఆయా స్థానాలలో లభిస్తున్నది. భరతుడి వివేచన విశదంగాను, వర్ణనలు సర్వత్రా సాంగోపాంగంగా ఉన్నాయి.

ఇదేకాక, నాట్యశాస్త్రంలో రసప్రధానతనుగురించికూడా పెక్కు సందర్భాలలో. అనేక విధాలుగా స్పష్టంగా చెప్పబడింది.

1. రూపకమే వాఙ్మయంలో సర్వశ్రేష్ఠమని భరతుడు సుస్పష్టంగా చెప్పాడు. రూపకానికి ప్రాణం రసం. ఏ నాట్యాంగంకూడా రసంలేకుండా ఉండదు.

'తత్రరసానేవ తావదాదావభివ్యాఖ్యాస్యామః।
నహిరసాన్ ఋతేకశ్చిదర్థః ప్రవర్తతే॥

(నాట్యశాస్త్రం 6-31)

వాటిల్లో ప్రప్రథమంగా రసాన్నిగురించి విశేషవ్యాఖ్య ఉంటుంది. ఎందుకంటే రసం లేకుండా ఏ ఇతర [నాట్యాంగ రూప] అర్థంకూడా ప్రవృత్తం కాదు.)

2. నాట్యసిద్ధికోసం భరతుడు, సూత్రధారుడు-ప్రేక్షకుడు, ఇద్దరి దృష్ట్యా కూడా భావం, రసం, వాటి ఆశ్రయాలు ప్రధానాలని తలచాడు.

అ) ఏవం రసానాం భావానాం వ్యవసాన మిహస్మృతమ్।
యఏవమేతాం జానాతి సగచ్ఛేత్సిది ముత్తమామ్॥

(నాట్యశాస్త్రం. 7-129)

(ఈ విధంగా సూత్రధారాదులు నాటకంలో రసభావాలను వ్యవస్థీకరించాలి. ఇది తెలిసినవాడు సాఫల్యాన్ని పొందుతాడు.)

ఆ) సిద్ధిస్తు ద్వివిధాజ్ఞేయా మానుషీ దైవికా తథా।
వాఙ్మనః కాయ సంభూతా నానాభావ రసాశ్రయా॥

(నాట్యశాస్త్రం 27-2)

(ప్రేక్షకుల దృష్టిలో సాఫల్యం-మానవీయమనీ, దివ్యమనీ రెండు విధాలు. ఈ సాఫల్యం వాక్కు, మనస్సు, శరీరం-వీటివలన సంభూతాలయిన అనేకానేక భావాలను, రసాలను ఆశ్రయించి ఉంటుంది.)

3. నాటకస్వరూపాన్ని రూపొందించే తత్త్వాలలో రస భావాదులకు ప్రాముఖ్యం ఉన్నది.

క, త్రైలోకస్యాస్య సర్వస్యనాట్యం భావాను కీర్తనమ్।

(నాట్యశాస్త్రం 1-107)

నాటకం త్రిలోకాలలోగల భావాలను అనుకరిస్తుంది.

ఖ, నానాభావోప సంపన్నం నానావస్థాంత రాత్మకమ్।
లోక వృత్తానుకరణం నాట్యమే తన్మయా కృతమ్॥

(నాట్యశాస్త్రం 1-112)

(నేను నిర్మించిన నాట్యం నానాభావాలతో కూడినదీ, నానాప్రకారాలయిన అవస్థలు కలదీ అయి, లోకచరితాన్ని అనుకరించేదిగా ఉన్నది.)

గ, (ఏతద్రసేషు భావేషు సర్వకర్మ క్రియాస్వథ।)
సర్వోపదేశ జననం, నాట్యమే తద్ భవిష్యతి॥

(నాట్యశాస్త్రం 1-113)

(ఈ నాట్యం రసాలు, భావాలు, సర్వకర్మలు, క్రియలు, వీటిద్వారా అందరికీ ఉపదేశమిచ్చేది అవుతుంది.)

4. నాట్యంలోని నాయిక ప్రముఖ అంగాలలో - పాఠ్య (వస్తుతత్త్వ), అభినయ, సంగీత, రసాలలో-మొదటి మూడింటిపై అధికారంవహించి ఉండేది రసమే. నాటకీ వస్తువూ, అభినయ, సంగీత విధానమూ సర్వథా రసానుకూలంగా ఉండవలెనని నాట్య

శాస్త్రంలో విస్తృతంగా వివరించబడింది. ఈ విధంగానే నాట్యవృత్తులన్నీ కూడా రసాశ్రయాలే అని అంగీకరించబడింది. నాట్యంలో ప్రయుక్తమయ్యే కావ్యతత్త్వంకూడా 'బహుకృత రస మార్గం' (నాట్యశాస్త్రం 16-124) గా ఉండడం అవసరం. భరతుడు అలంకారం, లక్షణ (కావ్యబంధాలు), గుణ, దోషాలను వాచికాభినయానికి అంగరూపంగా వివేచించాడు. ఈ వాచికాభినయం రసానికి సాధనం కనక కావ్యానికి ఈ అంగాలన్నీ పరంపరానుబంధంగా, రసాశ్రితాలవుతాయి.

'ఏవమేతేహ్యలంకారా గుణాదోషాశ్చ కీర్తితాః।
ప్రయోగ మేషాంచ పునర్వక్ష్యామి రస సంశ్రయమ్॥

(నాట్యశాస్త్రం 16-109)

(ఇంతవరకు అలంకార, గుణ, దోషాలనుగురించి చెప్పాను. ఇప్పుడు రసాశ్రయాలయిన వాటి ప్రయోగ విధానాన్ని వాఖ్యానిస్తాను.)

ఈ విధంగా నాటశ్శాస్త్రమంతా, నాట్య ప్రసంగాలన్నింటిలోనూ, నాటి విధాన-వివేచనల సందర్భంలోనూ, రసం ప్రాణాధారంలాగా పరివ్యాప్తమయి ఉంది.

5. నాట్యానికిగల ఉద్దేశ్యంలోకూడా రసానికి ప్రాధాన్యం ఉన్నది.

'దుఃఖార్తానాం శ్రమార్తానాం శోకార్తానాం తపస్వినామ్।
విశ్రాంతి జననం కాలే నాట్యమే తన్మయాకృతమ్॥

(నాట్యశాస్త్రం 1-114)

(నేను రచించిన ఈ నాట్యం దుఃఖపీడితులకు, శ్రమార్తులకు, శోకసంతప్తులకు, దీనులకు విశ్రాంతి కలిగించినదయి ఉన్నది.)

ఇక్కడ విశ్రాంతి అంటే భరతుడు ప్రతిపాదించిన రసంకాదు. కాని ముందుముందు భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలో ఏ సంవిద్విశ్రాంతి మయరూపంగా రసం వికసించిందో, దానికి నిశ్చయంగా, ఈ శ్లోకంలోనే, ఆధారం కనిపిస్తుంది.

కనక పైన చెప్పిన ప్రమాణాలద్వారా రససిద్ధాంతానికి సర్వ ప్రథమమూ, స్వతః పరిపూర్ణమూ, అయిన ప్రతిపాదన నాట్యశాస్త్రంలోనే జరిగిందని నిశ్చయంగా తెలుస్తున్నది. భరతుడి ముఖ్య ప్రతిపాద్య విషయం నాట్యం. అభినవగుప్తుని వ్యాఖ్య ప్రకారమూ, భరతముని అభిప్రాయానుసారమూ అదిరసమే (తేన రసఏవనాట్యమ్). (హిందీ అభినవ భారతి పు. 428)

భరతుని తరవాత రససిద్ధాంతానికి అంతగా ఆదరణ లభించలేదు. తరవాతి ఆచార్యులు రసం కేవలం నాట్యానికే ఉపయుక్తమని, కావ్య ప్రసంగంలో అలంకార, రీతి, గుణాదులనే ఎక్కువగా చర్చించారు.

సంస్కృత కావ్యశాస్త్ర చరిత్రను సామాన్యంగా మూడు యుగాలుగా విభజిస్తారు. 1. ధ్వని పూర్వయుగం. మొదటినుండి రుద్రటునివరకు (క్రీ॥శ॥ 1-2 శతాబ్దాలనుండి 8వ శతాబ్దంవరకు) 2. ధ్వనియుగం (ఆనందవర్ధనుని నుండి భోజునివరకు (9వ శతాబ్ద ప్రారంభం నుండి 11వ శతాబ్ది మధ్యవరకు) 3. ధ్వని పరివర్తయుగం- మమ్మటాదుల నుండి పండిత రాయల వరకు (11వ శతాబ్ద ఉత్తరార్ధంనుండి 17వ శతాబ్ది చివరివరకు.)

ధ్వనిపూర్వయుగం

భరతనాట్య శాస్త్రంద్వారా రససిద్ధాంతానికి బాగా ప్రచారం కలిగిన తరవాత, ప్రారంభంలో ఒకవైపు వ్యతిరేకత ఏర్పడితే, మరోవైపు కొంతమంది ఆచార్యులు రససాంప్రదాయాన్ని సమర్థించారు, పెంపొందించారు. రస విరోధులయిన ఆచార్యులలో భామహుడు, దండి, వామనుడు, ఉద్భటుడు, రుద్రటుడు మొదలయినవారు ప్రముఖులు. వీరు రస విరోధాన్ని ప్రకటించే విధానంలో భేదమున్నప్పటికీ, మొత్తంమీద వీరంవరి దృక్పథం రస ప్రతికూలమయినదే. రస సంప్రదాయానికి చెందిన ఆచార్యులలో భరతుని రససిద్ధాంత వ్యాఖ్యాతలయిన లోల్లటుడు, శంకరుడు మొదలయినవారు ముఖ్యులు. వీరు రస సిద్ధాంతానికి విస్తృతమయిన వ్యాఖ్యచేసి, రససిద్ధాంతానికి బహుళ ప్రచారం కలిగించారు.

ధ్వనిపూర్వయుగం

రస ప్రతికూల వర్గం	రస సంప్రదాయ వర్గం
(భామహ, దండి, వామన, ఉద్భట రుద్రటాదులు)	(లోల్లట, శంకుకాదులు, రుద్రభట్టు)

రస ప్రతికూల వర్గం :

ఈ వర్గానికి చెందిన ఆచార్యులలో మొదటివారు భామహుడు. ఈయన ఆరవ శతాబ్దంలో, శబ్దార్థాల 'సాహిత్యా'న్నే కావ్య లక్షణంగా స్వీకరిస్తూ, 'అలంకారాన్ని' కావ్య ప్రాణతత్వంగా నిరూపించారు.

'న కాంతమపి నిర్భూషం విభాతి వనితాముఖం'

(కావ్యాలంకారం 1-13)

భామహుడి కావ్యాలంకారంలో మూడుచోట్ల రసప్రసంగం ఉంది.

1. మహాకావ్యప్రసంగంలో-

యుక్తం లోకస్వభావేన రసైశ్చ సకలైః పృథక్.

(కావ్యాలంకారం 1-21)

2. రసవద్, ప్రేయస్, ఊర్జస్విన్ అలంకార ప్రసంగంలో-

రసవత్- రసవద్ దర్శిత స్పష్ట శృంగారాది రసంయథా।
దేవీ సమాగమద్ ధర్మమస్కారిణ్యాతి రోహితా॥

(కావ్యాలంకారం 3-6)

(శృంగారాది రసాల స్పష్టమయిన సాక్షాత్ వర్ణన జరుగుపట్ల, రసవదలంకారం. ఉదాహరణకు ధర్మద్వారాన్ని ధరించిన దేవి అతిరోహిత-ప్రకటరూపంలో సాక్షాత్కరించింది.)

ప్రేయస్- ప్రేయోగృహ గతం కృష్ణమవాదీన్ విదురో యథా।
అద్యయా మమ గోవింద జాతాత్వయి గృహగతే।
కాలేనైషా భవేత్ ప్రీతిస్తవై వా గమనాత్ పునః॥

(కావ్యాలంకారం 3-5)

(ప్రేయస్ అలంకారం; తన ఇంటికి వచ్చిన కృష్ణుడితో విదురుడు పలికిన వాక్యాలు: ప్రేయస్ అలంకారానికి ఉదాహరణం: గోవిందా! ఈ రోజు తమరు మా ఇంటికి రావడంవల్ల కలిగిన ప్రీతి (ఆనందం) మళ్ళీ తమరు వచ్చినపుడు కలుగుతుంది.)

ఊర్జస్విన్- ఊర్జస్వి కర్ణేన యథా పార్థాయ పునరాగతః
ద్విఃసందధాతి కింకరః శల్యేత్యాహిర ప్రాకృతః

(కావ్యాలంకారం 3-7)

(శల్యుడా! కర్ణుడు రెండు పర్యాయాలు బాణం ఎక్కుపెడతాడా? అని పలికి, కర్ణుడు అర్జునుడిపై మరల ప్రయోగింప బడటానికై రెండో పర్యాయం వచ్చిన సర్పాన్ని నెట్టివేసినాడు.)

3. కావ్య మహాత్మ్య ప్రసంగంలో-

'స్వాదు కావ్యరసోన్మిశ్రం శాస్త్ర మవ్యుపయుంజతే।
ప్రథమాలీఢమధవః పిబంతి కటుభేషజమ్॥

(కావ్యాలంకారం 5-3)

(మొదట తేనెనాకి తరవాత చేదుమందు మింగగలిగినట్లు, స్వాదువయిన కావ్య రసంతోకూడిన శాస్త్రాన్నికూడ అభ్యసిస్తారు.)

పై శ్లోకాలవల్ల రసంపట్ల భామహునికిగల ఔదాసీన్యం తేటతెల్లం అవుతుంది. ఆయన రసాన్ని అలంకారాల్లో లెక్కకట్టాడు. రసం రసవద్ అలంకారానికి మూలం, దేవ విషయక ప్రీతి ప్రేయోఽలంకారానికి, ఊర్జో (ఉత్సాహ) భావం ఊర్జస్వి అలంకారానికిమూలం. రసవద్ అలంకార ప్రయోగంలోకూడ భామహుడు రసాలను గురించి విశిష్టంగా వర్ణించలేదు. శృంగార రస సంబంధమయిన ఒక్క ఉదాహరణం మాత్రం ఇచ్చి ప్రసంగాన్ని సంక్షిప్తంచేశాడు. ఆ ఒక్క ఉదాహరణం వల్లకూడా రసస్వరూపం ప్రస్ఫుటితం కాదు. ఆ సందర్భంలో కేవలం విభావవర్ణన మాత్రమే ఉంది. దేవి (వేదా పట్టపురాణి) ఆలంబనం. 'రాజ (ధర్మ) దండాన్ని ధరించిన,' 'అతిరోహిత' అనే విశేషణాలు ఉద్దీపనాలు. ఇక్కడ విభావం తప్ప ఇతరరసాంగాలు లేవు. ఇదేగాక ఆలంబన విషయంలోకూడా-ఇది శృంగారానికి ఆలంబనమా దేవరాజ సంబంధమయిన రతికి ఆలంబనమా అని సందేహం కలుగుతుంది. ఎందుకంటే ధర్మదండాదులు శృంగారానికి ఉద్దీపనాలుకావు. ఈ విధంగా ఇక్కడ నిజానికి భావస్థితియేకాని రసస్థితిలేదు. రస పరిపాకం మాట అటుంచి, రసస్వరూపమే స్పష్టం కావడంలేదు. ఈ విధంగానే ప్రేయోఽలంకారంలో కూడా దేవవిషయక ప్రీతిస్వరూపం స్పష్టంకాలేదు. ఊర్జస్వి ఉదాహరణ భావ సముద్దీప్తమేకాని దానిలోకూడా ఉక్తి చమత్కారం మీదే బలం. ఈ ఉదాహరణల్ను విమర్శిస్తే

చూడగా కావ్యంలో భావసమృద్ధికన్నా శబ్దార్థ వక్రతపట్ల భామహుడికి గౌరవమెక్కువ అని తేటతెల్లమవుతుంది.

'స్వాదు కావ్యరసోన్మిశ్రమ్' అన్నచోటకూడా కావ్యరసమంటే విభావానుభావ వ్యభిచారి సంపృక్తమయిన రసమా లేదా కేవలం కావ్య చమత్కారమనే అర్థంలో లాక్షణికంగా రసశబ్దం ఉపయోగించబడిందా? అనే విషయాన్ని నిశ్చితంగా చెప్పడం కష్టం. శాస్త్రాదులలో గల విషయం భావ-విభావ విధానం ద్వారా గ్రాహ్యమవుతుంది. అలంకారం, లయ మొదలయిన శోభాకర సాధనాలద్వారా కూడా గ్రాహ్యమవుతుంది. భామహుని దృష్టిలో శోభాకరాలయిన ఉపకరణాలకే ప్రాధాన్యం. కనక కావ్యరసమంటే తాత్పర్యం భావ వైభవమేకాని శబ్దార్థ చమత్కారం కాదని చెప్పడం ఎలా?

మహాకావ్య ప్రసంగంలో నిశ్చయంగా రసం స్పష్టంగా పరిగ్రహించబడింది. మహాకావ్యంలో యథోచితంగా వేరువేరు రసాల వర్ణన ఆవశ్యకమని చెప్పబడింది. మహాకావ్యానికి నాటకానికి స్వరూపంలో చాలామటుకూ సామ్యం ఉన్నది. రెంటిలోను లోక స్వభావ వర్ణన లేదా లోకస్వభావానుకరణం అనేది సమానం. లోకస్వభావంలో నానారసాలు, భావాలు మిశ్రితమయి ఉంటాయన్న విషయం వేరేచెప్పనక్కరలేదు. ఇలాచూస్తే ప్రబంధ కావ్యంలో రసపోషణ తప్పనిసరి. భామహుడు రసవర్ణన పట్ల ఔదాసీన్యం వహించ గలిగాడు కాని రస బహిష్కరణ అతనివల్ల కాలేదు.

నిజానికి కావ్యం శబ్దార్థస్వరూపమని భామహుని సుస్పష్టమయిన దృక్పథం. కనక కావ్యసౌందర్యాన్ని, శబ్దార్థ పరిధులు దాటి, ఆయన భావించలేకపోయాడు. ఆయన దృష్టిలో కావ్యసౌందర్యం అంటే అలంకారమే. అలంకారమంటే శబ్దార్థాల వివిధ సౌందర్య విచ్ఛిత్తుల సామూహిక నామధేయం. రసమూ, భావాదులుకూడా శబ్దార్థాల పరిధిని దాటి వెళ్ళడం భామహుని అభిమతంకాదు. నాటకం కేవలం శబ్దార్థరూపం కాదు. అందుచేతనే 'తదభినేయార్థమ్' అని నాటకాన్ని వదలివేశాడు.

> నాటకం ద్విపదీశమ్యా రాసకస్కంధ కాదియత్।
> ఉక్తం తదభినేయార్థ ముక్తోఽన్యైస్తస్య విస్తరః॥
>
> (కావ్యాలంకారం 1-24)

ఈ విధంగా భామహుడి దృష్టి నిస్సందేహంగా వస్తుపరమయినదే కాని భావపరకమయినదికాదు. అతని దృష్టిలో కావ్యమంటే కళ. ప్రీతి (ఆనందం)తో పాటు దాని లక్ష్యం కీర్తి. కీర్తికి సహృదయతకంటే కౌశలమే ప్రధానం. నిజానికి భామహుడు ప్రీతి (మనః ప్రసాదం) కంటే కీర్తిపట్లనే ఎక్కువ ఆసక్తి కనపరచాడు. తను వ్రాసిన ఆముఖంలో ప్రీతినిగురించి ఒక్క పర్యాయం మాత్రమే ఉట్టంకించాడు. కాని అనేక శ్లోకాలలో అనేక పర్యాయాలు కీర్తినిగురించి ప్రస్తావించాడు కనక అతని దృష్టిలో రసానికి ప్రాధాన్యం లేదనడం సత్యదూరంకాదు.

భామహునికంటే దండి దృక్పథం ఉదారమయినది. భామహుడు మొదలైన ధ్వని పూర్వయుగానికి చెందిన తదితర ఆచార్యులవలెనే, దండికూడా సిద్ధాంతదృష్ట్యా, శబ్దార్థాలనే కావ్యసౌందర్యమూలంగా అంగీకరించాడు. సంపూర్ణ కావ్యసౌందర్యానికి అలంకారాన్ని పర్యా

యథేగా గ్రహిస్తూ రసాన్ని రసవద్ అలంకారాంతర్గతంగానే వివరించాడు. కాని పదలాలిత్య రసికుడయిన దండి మనస్సులో రసంపట్ల సహజంగానే గౌరవముంది. భామహుడు రసవద్ అలంకార ప్రసంగంలో కేవలం శృంగారానికి సంబంధించిన ఒక అపరిపుష్ట ఉదాహరణం ఇచ్చి, రసవిషయాన్ని తేలిగ్గా తేల్చిపారేశాడు. కాని దండి మాత్రం ఎనిమిది రసాలను చక్కగా పరీక్షించాడు. సంక్షిప్తశైలిమూలకంగా ఆయన విభిన్న రసాల విభావ, అనుభావ, వ్యభిచారి భావాలను వేరువేరుగా వివేచించలేదు. స్థాయి భావాల పరిణతిని మాత్రమే పరీక్షించాడు. కాని స్థాయిభావం రసంగా పరిణమించడమే రససిద్ధాంతానికి మూలాధారం కాబట్టి, ఉదాహృత శ్లోకాలలో విభావానుభావాదికాల స్పష్ట చిత్రణద్వారా రసపరిపాకం జరగడంచేతను, దండి చేసిన వర్ణన, క్లుప్తంగా ఉన్నప్పటికి, అసంపూర్ణం మాత్రం కాదు. ఒక ఉదాహరణం: శృంగార మూలకమయిన రసవద్ అలంకార ప్రసంగంలో...

'మృతేతి ప్రేత్య సంగంతుం యయా మే మరణం మతమ్॥
సైవావంతీ మయాలబ్ధా కథమత్రైవ జన్మని॥ (కావ్యాదర్శం 2-280)
ప్రాకుతేర్ధర్శితా సేయం రతిః శృంగారతాం గతా।
రూప బాహుల్య యోగేన తదితం రసవద్ వచః

(కావ్యాదర్శం 2-281)

(వాసవదత్త కాలి చనిపోయిందన్న సమాచారం విని ఆత్మక్లేశం అనుభవించిన తరవాత అకస్మాత్తుగా ఆమెను మరల పొంది హర్షభరితుడయి, ఉదయనుడు ఇలా అంటున్నాడు: 'ఎవరి మృత్యుసమాచారం విని, ఆమెను పరలోకంలో కలుసుకోవడానికి నేను దేహత్యాగం చేయాలని నిశ్చయించానో, ఆ అవంతి రాకుమార్తె వాసవదత్త నాకు ఈ లోకంలోనే, ఈ జన్మలోనే ఏవిధంగా లభించింది ?'.)

ఇంతకుముందు ప్రేయోఽలంకారం ఉదాహరణలలో ప్రీతి అంటే అపుష్టరతి అని ప్రతిపాదించబడింది. ఈ ఉదాహరణలో ఆ రతి విభావాదులవల్ల పరిపుష్టమయి శృంగార రసంగా పరిణతమయింది. కనక ఇక్కడ రసవద్ అలంకారం.

ప్రస్తుత ఉదాహరణాన్ని వ్యాఖ్యానించినట్లయితే, రసవివేచనకు సంబంధించినవి ఎన్నో స్పష్టవిషయాలను గమనించవచ్చు. 1. విభావాదులవల్ల అపుష్టమయిన స్థాయిభావం కేవలం 'భావం'. 2. విభానుభావ సంచారి భావాలవల్ల పరిపుష్టమయిన స్థాయిభావం రసత్వాన్ని పొందుతుంది. 3. రసమర్మాన్ని, రసస్వరూపాన్ని దండి పూర్తిగా గుర్తెరిగి ఉన్నాడు. పై శ్లోకంలో రససామగ్రి సర్వథా పరిపూర్ణంగా ఉన్నది. ఉదయనుడు ఆశ్రయుడు, వాసవదత్త ఆలంబనం, ఉదయనుడి హర్షోద్గారాలు అనుభావాలు, హర్షవిస్మయాదులు సంచారి భావాలు-వీటితో పరిపుష్టమైన రతిస్థాయిభావం శృంగార రసపరిపాకాన్ని పొందింది. 4. ఈ ఉదాహరణవలెనే దండి ఇచ్చిన ఇతర ఉదాహరణలను పట్టి నియమానుసారంగా రససామగ్రిని కూర్చినంత మాత్రాన రసనిష్పత్తి కలగదు అనే విషయం దండికి తెలుసుననడానికీ, ఆస్వాద్యమయిన రసస్వరూపంకూడా అతనికి సుపరిచితమని చెప్పడానికీ ప్రమాణాలు.

రసవదాది ప్రసంగాలలోనేకాక, మాధుర్యగుణవివేచన చేసేపట్లకూడా దండి రసవిషయక దృష్టిని తేటతెల్లంచేసే విషయాలు ఉన్నాయి.

మాధుర్య గుణవర్ణన

మధురం రసవద్ వాచి వసున్యపి రస స్థితిః
యేన మాద్యంతి ధీమంతో మధునేవ మధువ్రతాః॥

(కా. ద. 1-51)

యయా కయా చిచ్ఛుత్యాయత్సమాన మనుభూయతే।
తద్రూపాహి పదాసత్తిః సానుప్రాసా రసావహా॥

(కా. ద. 1-52)

కామం సర్వోఽప్య లంకారో రసమర్థే నిషించతు।
తథావ్యగ్రామ్య తైవైనం భారం వహతి భూయసా॥

(కా. ద. 1-62)

కన్యే కామాయమానం మాంనత్వం కామయసే కథమ్।
ఇతి గ్రామ్యోఽయ మర్థాత్మా వైరస్యాయైవ కల్పతే॥

(కా. ద. 1-63)

కామం కందర్ప చాండాలోమయి వామాక్షి నిర్దయః।
త్వయి నిర్మత్సరో దిష్ట్యేత్యగ్రామ్యోఽర్థో రసావహః॥

(కా. ద. 1-64)

(మధురమంటే రసమయమని అర్థం. శబ్దార్థాలలో రసస్థితి ఉంటుంది. దానివల్ల సహృదయులు మధువుపల్ల భ్రమరం మత్తిల్లినట్లు ప్రసన్నులవుతారు.

సరసశబ్దం : ఏ శబ్దాలను విని, సహృదయుడి చిత్తం నాదసామ్యచమత్కారాన్ని అనభవిస్తుందో, ఆ సానుప్రాస పదావళి రసమయమనబడుతున్నది.

సరస అర్థం: అన్ని అలంకారాలు అర్థంలో రస నిషేకం చేసినప్పటికి, అర్థసార స్యానికి అగ్రామ్యతయే ప్రధాణ కారణమవుతున్నది. 'ఓ బాలా! నేను కామంచే పీడితుణ్ణి. నీవు నన్నెందుకు కోరుకోవు.? అనే గ్రామ్యం అర్థం సహృదయుడి మనస్సులో విరసతనే పెంపొం దిస్తుంది. 'హే సునేత్రా! కందర్పుడనే చండాలుడు నాపట్ల నిర్దయ వహించి ఉన్నాడు. కాని అదృష్టవశాత్తు నీపట్ల అతని మనస్సులో ద్వేషభావంలేదు. ఈ విధమయిన అగ్రామ్యార్థం రసావహమయి ఉటుంది.)

ఈ ప్రసంగంలో శబ్దార్థాలు రెండింటిలోనూ రసస్థితి అంగీకరించబడింది. అలంకార విధానమంతా సాధారణంగా రసావహమనీ, ముఖ్యంగా శబ్దంలో శ్రుత్యను ప్రాస, అర్థంలో అగ్రామ్యత అంటే పరిష్కృత భావాభివ్యక్తి రసస్ఫూర్తికి ప్రధాన కారణమని దండి అభి ప్రాయం. కావ్యాదర్శానికి క్రొత్తగా వ్యాఖ్య వ్రాసిన కొంతమంది టీకాకారులు 'రసావహ' శబ్దానికి రసవ్య జనకమని అర్థంచెప్పి, ధ్వని సిద్ధాంతానికి అనుకూలంగా దండి అభిప్రాయాన్ని వ్యాఖ్యానించడానికి ప్రయత్నించారు. కాని చారిత్రక సత్యాలకు విరుద్ధం. ఎందుకంటె దండికి పూర్వం వ్యంజన అన్న ప్రశ్నలేదు. అయితే 'రసావహ పదాసత్తి'' అలంకారాలద్వారా

నిషేకం' వీటికి అర్థం ఏమిటి? ఈ ప్రశ్నకు జవాబులు రెండు 1. దండి రసజ్ఞ కవి హృదయం, స్వాభావికంగానే, శ్రుత్యను ప్రాసయుక్త లలితశబ్ద సమూహం శృంగారాది రసాస్వాదనకు సహకరిస్తుందనీ, అలంకారాలు ప్రసంగానుకూలంగా వివిధ రసపోషణకు దోహదం కలిగిస్తాయనీ గుర్తించింది. అంటే ఇప్పట్లకూడా దండి భరత సమ్మతమయిన రసాన్నే గ్రహించి, ఉపయుక్త వర్ణ సంయోజన, శబ్దార్థగత చమత్కారం-ఈ రెండూ రసాన్ని పోషిస్తాయని అంగీకరించాడు. ఇది బాహ్య గుణాలకు సంబంధించినదే. ఎందుకంటే దండి వ్యంజనను ఎరుగడు. 2. పైన చెప్పిన ప్రసంగాలలో రసమంటే రసపదాలలోని అర్థంగాక కావ్యసౌందర్యం లేదా కావ్యసౌందర్య పరిణామ స్వరూపంఅయిన కావ్యసాధనకుపర్యాయ పదం. ఈ విధంగా శ్రుతిమధుర వర్ణయోజన, శబ్దార్థ గతమయిన చమత్కారం ద్వారా కావ్యాస్వాదం లేదా సహృదయుడి మనఃప్రీతి అనేసమస్య దానంతట అదే విడిపోతుంది. భామహుడు దండి మొదలయినవారికి కావ్యాస్వాదనకు శబ్దాదుల మాధుర్యం తప్పని సరికాదు. వారు భావ సౌందర్య ప్రాధాన్యాన్ని నిరాకరించరు. నిరాకరించలేదు కూడా. అయినా వారి దృష్టిప్రధానంగా శబ్దార్థాల ప్రయోగ నైపుణ్యంమీద ఆధారపడి ఉంది. దండి దృష్టిలో అర్థ సౌందర్యానికి ఆధారం అగ్రామ్యత. అగ్రామ్య ఉదాహరణలను పరిశీలించి చూస్తే, రెంటిలో రససామగ్రి ఉన్నదనడం స్పష్టం. గ్రామ్యతకోసం ఇచ్చిన ఉదాహరణలో అర్థించే యువకుడు ఆశ్రయం, కన్య (అభుక్త యౌవనయగు కుమారి) ఆలంబనం. ఆమె అస్పృశ్య యౌవనం ఉద్దీపనం కావచ్చు. స్థాయి భావం రతి ఔత్సుక్యం వ్యభిచారి. కాని పైన చెప్పిన శ్లోకం కావ్య మర్మజ్ఞుడి మనస్సును ఆహ్లాదపరచడంలేదు. ఎందుకని? అభివ్యంజనా వాదులు (రీతి, గుణ, అలంకార, వక్రోక్తులను ప్రాణతత్త్వంగా ఎంచుకునే ఆచార్యులు) ఇక్కడ భావాభివ్యక్తి గ్రామ్యంగా ఉన్నదని అంటారు. 'కన్య' అనే మాటవల్లకూడా అభ్యంతరం కలగవచ్చు. ధ్వనివాదులు ఇక్కడ రతి వ్యంగ్యంగాకాక వాచ్యంగా చెప్పబడింది. కనుక ఇది దోషం అని అంటారు. రసవాదులుకూడా తమ సిద్ధాంత పరిధిలోనుండి, ఇక్కడ ఔచిత్యానికి విఘాతం కలిగినందువల్ల, నిస్సందేహంగా రస భాసమయిందని చెప్పగలరు. వీరి ముగ్గురిలో నిశ్చయంగా దండి మొదటి వర్గానికి చెందినవాడు. ఆయన అభిప్రాయప్రకారం 'ఇష్టార్థ వ్యవచ్ఛిన్నా పదావలి' కావ్యానికి ప్రాణం. పైన ఉదహరించిన శ్లోకంలో రసరాహిత్యానికి కారణం అభివ్యక్తిలోని గ్రామ్యత. ఈ తర్కాలు ఆధారంగా ప్రస్తుతప్రసంగంలో రసం విభావానుభావ సంచారి భావాలద్వారా పరిపుష్టమయిన స్థాయిభావ పరిపాకస్వరూపంగాక కావ్యసౌందర్యానికి లేదా కావ్యాస్వాదానికి లేదా కావ్యజన అంతశ్చమత్కారానికి పర్యాయం అని చెప్పవచ్చు.

నిజానికి రెండోపక్షమే ఒప్పుకోదగింది. కాని భామహునికంటే దండి రససిద్ధాంతానికి దగ్గరివాడని చెప్పడంలో మాత్రం సందేహంలేదు. ఎందుకంటే:

1. దండి రసవర్ణనను విస్తారంగాను, అభిరుచితోను చేశాడు.

2. దండికి రససిద్ధాంతాన్ని గురించి విస్పష్టమయిన పరిజ్ఞానం ఉన్నది. రససామగ్రి రస-భావాలతో భేదం, రసనిష్పత్తి విధానం మొదలయిన వాటిపట్ల ఆయన పరిజ్ఞానం సర్వాదా భ్రాంతి రహితం.

3. ఆయన దృష్టి ఎక్కువగా అంతర్ముఖమయినది. భావసౌందర్యంపట్ల తన

రచనలలోను, వివేచనలోను దండి సంవేదనాశీలుడు. 'ఇష్టార్థ వ్యవచ్ఛిన్నా పదావలిః'లోని 'ఇష్ట' శబ్దం దీనినే సూచిస్తుంది.

4. శాస్త్రీయ దృక్పథం ప్రకారంకూడా భామహుడు అలంకారవాది, దండి స్పష్టంగా గుణచర్చిత రీతిపై పు మొగ్గు చూపినవాడు. కనక అలంకార సిద్ధాంతం కంటే రీతి సిద్ధాంతం రససిద్ధాంతానికి ఎంతదగ్గరో, ఆ నిష్పత్తిలోనే దండి భామహునికంటే రసానికి దగ్గరివాడు.

వామనాచార్యుని మౌలిక ప్రతిభా ప్రకాశంవల్ల దండికి రీతిపట్లకల భావాలు ఇంతా సుస్పష్టంగా వ్యక్తీకరించబడ్డాయి. దండికంటే వామనుడి దృష్టి ఏకాంగం. బహుశ అందుచేతనే సుస్పష్టంగా ఉన్నట్లు తోస్తుంది. కావ్యాలంకార 'సూత్రం'లో ఒక్కచోట మాత్రమే 'రస' శబ్దం వాడబడింది. అర్థగుణమయిన 'కాంతి' లక్షణాలను వివరిస్తూ వామనుడిలా వ్రాశాడు.

'దీప్తరసత్వం కాంతిః।'

(కా. సూ. వృ. 3-2-16)

'దీప్తారసాః శృంగారాదయో యస్య సదీప్తరసః। తస్య భావోదీప్తరసత్వం కాంతిః।

(అంటే దీప్తరసత్వమే (అర్థగుణమే) కాంతి. ఏ కావ్యబంధంలో శృంగారాది రసం దీప్తం అవుతుందో అది దీప్తరసత్వం. అది కాంతి (అర్థగుణం).)

ఈ లక్షణాన్ని సమర్థించడానికి అమరుకుడి శృంగారాత్మక శ్లోకం ఉదాహరించబడింది.

'ప్రేయాన్ సాయమ పాకృతః సశపథం పాదానతః కాంతయా।
ద్విత్రాణ్యేవ పదాని వాసభవనాన్ యావన్నయాత్యున్మనాః।
తావత్ ప్రత్యుతపాణి సంపుటగ లన్నీవీనిత బంధ్యృతో
ధావిత్వైవ కృత ప్రమాణక మహో ప్రేమ్ణో విచిత్రాగతిః॥

(సంధ్యా సమయంలో శపథం చేస్తూ పాదలపైబడిన ప్రియుణ్ణి మానిని అయినకాంత చీదరించుకున్నది. అతడు నిరాశతో నివాస భవనంనుండి రెండు మూడు అడుగులు వేయక మిందే, శిథిల నీవీబంధంచేతబట్టి, (స్వయంగా నాయిక) పరుగెత్తి, ప్రణతిపూర్వకంగా, అతణ్ణి పట్టుకున్నది. అహో! ప్రేమమహిమ ఎంత విచిత్రమయినది.)

దీని తరవాత ఇతర రసాల నిర్దేశంకూడ ఉన్నది.

'ఏవం రసాంతరేష్వన్య దాహార్యమ్'

(ఈ ప్రకారంగానే ఇతర రసాలలోకూడా (దీప్తరసత్వ) ఉదాహరణలను గ్రహించాలి.) (హిందీ కావ్యాలంకార సూత్ర. పే. 155-56.)

అర్థగుణమయిన కాంతిని గురించిన ఈ క్లుప్తచర్యతోనే వామనుడు రసచర్చ ముగించాడు. ఇతర అర్థగుణాల చర్చా సందర్భంలో, ప్రకారాంతరంగా, భావసౌందర్యమిషతో రసవిషయిక సంకేతాలని ఆశించవచ్చు. 'సౌకుమార్యం', 'ఉదారత' అనే వాటి లక్షణాలలో దీని ఆభాస కొంత ఉన్నది. కాని సమగ్ర వివేచనను పరిశీలించిన తరవాత ఈ సందేహం

తొలగిపోతుంది. ఎందుకంటే 'సౌకుమార్యానికి' (అపారుష్యం సౌకుమార్యం' 3-2-12 యథా 'మృతం' యశశ్శేషమ్' ఇత్యాహుః) లక్షణభూతమయిన అపారుష్యం, 'ఉదారతకు (అగ్రామ్యత్వముదారతా 3-2-13) ఆధారభూతమయిన అగ్రామ్యత, ఈ రెంటిలోను భావ తత్త్వంకంటే 'ఉక్తిగత చారుత' పట్ల ఎక్కువ మక్కువ చూపబడింది. ఇదేకాక వామనుడు రసపదాదానికూడా వర్ణించలేదు. ఆయన ఇచ్చిన అలంకారాల పట్టిక పెద్దదేకాని అందులో రస దాదికము జోడించబడలేదు. ఇదేవిధంగా 'దోషవర్గన'లోకూడా ప్రత్యక్షంగాగానీ, పరోక్షంగా గానీ రసదోషాల సంకేతం లేదు. ప్రబంధకావ్య ప్రసంగంలో రసాలను ఉపేక్షించడానికి వీలు లేదు. కాని వామనుడు కావ్య భేదాలను వర్ణించలేదు. వీటినన్నింటిని 'ప్రసిద్ధమయిన వాటికి లక్షణాలు చెప్పడం ఎందుకని?' (హిందీ కా. సూ. వృ. పు. 59) ఒక్కమాటతో తోసిపుచ్చాడు. ఇప్పట్ల ఆయన ముక్తక ప్రబంధాలలో ప్రబంధం శ్రేష్ఠమనీ, ప్రబంధాలలో రూపకం సర్వో త్కృష్టమనీ ఒక ప్రధాన నిర్ణయం చేశాడు.

> 'సందర్భేషు దశరూపకం శ్రేయః।' (కా. సూ. వృ. 1-2-30)
> కస్మాత్ తదాహ-
>
> తద్ధిచిత్రం చిత్రపటవద్ విశేషసాకల్యాత్। (కా.సూ. వృ. 1-2-31)

(అంటే ప్రబంధ కావ్యాలలో దశరూపకాలు శ్రేష్ఠమైనవి. అది ఎట్లాఅంటే, అవి చిత్ర పటాలతో సమానంగా సమస్త విశేషాలతోకూడి ఉండడంచేత చిత్ర రూపాలుగా (ఆశ్చర్య ప్రదాలు, ఆనందదాయకాలు) ఉంటాయి.

ఈ వివేచనవల్ల వామనుడికి రసంపట్ల చిన్నచూపేనని చెప్పవలసివస్తుంది. దండి ఎక్కువ రసికతను ప్రదర్శించాడు. వామనుడి అభిప్రాయం ప్రకారం కావ్యానికి శోభ కలి గించేది రీతి. రీతికి మూలతత్త్వం గుణం. ఇరవై గుణాలలో ఒక్క గుణానికి శోభాదాయక ధర్మాలు రసాలు. అంటే రీతిచక్రంలో రసాల స్థానం ప్రధానంకానిది. కాని రసాన్ని అంగ ధర్మంగా కాక ప్రాణధర్మంగా చెప్పాడని వామనుడి పక్షంగా ఒక్క తర్కం చెప్పవచ్చు. గుణాలు కావ్యానికి నిత్యధర్మాలు, కావ్యాత్మఅయిన రీతికి ప్రాణతత్త్వాలు. రసానికిగల సంబంధం గుణంతో, కనక కావ్యాత్మతోనే రసానికి సంబంధం. ఈ తర్కంవల్ల వైదర్భీరీతి అనివార్యతత్త్వం కావడంతో, రసం ఉత్తమ కావ్యతత్త్వమని నిరూపితమవుతుందనడంలో సందే హంలేదు. కాని ఇరవై గుణాలలో కేవలం ఒకదానికే అంగం కావడంతో దాని గౌణత్వం పరిహ రించబడదు.

వామనుడిపక్షాన డా॥ శంకరన్ ఇంకొక తర్కంకూడా చెప్పారు. వామనుడు రూప కాన్ని కావ్యంయొక్క సర్వశ్రేష్ఠ రూపంగా పరిగణించాడు. కనక రూపకానికి ప్రాణతత్త్వ మయిన రసంపట్ల ఆయనకు స్వతఃసిద్ధంగా ప్రవృత్తి ఉన్నదని శంకరన్‌గారి ఆశయం. ఈ తర్కంలో పెద్దబలంలేదనిపిస్తుంది. వామనుడు రసతత్త్వం ఉన్నదనే కారణంచేత రూపకాన్ని ప్రస్తుతించలేదు. సమస్త విశిష్ట లక్షణాలతోకూడిన చిత్రపటంలా ఉంటుంది కనక రూపకం శ్రేష్ఠమని ఉద్ఘోషించాడు. ఇక్కడ వామనుడిదృష్టి రూపకం అంతరంగంతో పాటు దాని బాహ్యతత్త్వాలు-అలంకరణ, సంగీత, నృత్య, అభినయ చమత్కారాల పట్లకూడ

ఉంది. కనక పై ఉద్ధరణమూలంగా రసప్రాధాన్యాన్ని నిరూపించలేము. వామనుడి దృష్టి కేవలం వస్తుపరకమని ఇతరత్రా నిరూపించాము. ఆయన సౌందర్యాన్ని దాదాపు వస్తునిష్ఠంగానే పరిగ్రహించాడు. శ్రవ్యకావ్యంలో దానికి ఆధారం పదరచన, దృశ్యకావ్యంలో రంగస్థలం-దాని అలంకరణ, సంగీత, నృత్యాది అనేకగుణాల సాకల్యం. ఈ విధంగా సిద్ధాంత దృష్ట్యా కావ్యం అంతరంగతత్త్వంగా ప్రతిష్ఠించబడడంతో రసానికి గౌరవం పెరిగిందే కాని ప్రత్యక్షంగా వామనుడికి రసంపట్ల విశేషానురాగంలేదు. ఈ దృష్టితో వామనుడు దండికంటే వెనకబడినవాడు.

ఉద్భటుడు వామనుడికి సమకాలికుడు. ఆయన రచించినవని చెప్పబడుతున్నవి, మూడు గ్రంథాలు 1. భరతనాట్య శాస్త్రానికి వ్యాఖ్య 2. భామహుడి గ్రంథానికి వివరణం 3. కావ్యాలంకార సారసంగ్రహం. కాని దురదృష్టవశాత్తు ఈ మూడింటిలో కావ్యాలంకారసార సంగ్రహం మాత్రమే లభిస్తున్నది. గ్రంథాలపేర్లు ఆధారంగా ఉద్భటుడు రససంప్రదాయానికి, రసాన్ని వ్యతిరేకించే అలంకార సంప్రదాయానికి మధ్యస్థంగా ఉన్నాడని ఊహించవచ్చు. కాని ప్రాముఖ్యంకల మొదటి రెండు గ్రంథాలు లభించకపోవడంతో ఈ విషయాన్ని ఆధారపూర్వకంగా నిరూపించడం అసంభవం. కేవలం కావ్యాలంకార సారసంగ్రహం ఆధారంగా కొద్దో గొప్పో తెలుస్తుంది. ఈ గ్రంథంలో కేవలం అలంకార వర్ణనయే కలదు. రసవదాది ప్రసంగంలో మాత్రం క్లుప్తంగా రసవర్ణన ఉంది.

ప్రేయస్వత్ తావత్-

రత్యాదికానాం భావానుమనా భావాది సూచనైః।
యత్కావ్యం బధ్యతే సద్భిస్తత్ప్రేయస్వదు దాహృతమ్॥

(కా. సా. సం. 4-2)

రసవత్-

రసవద్దర్శిత స్పష్ట శృంగారాది రసోదయమ్।
స్వశబ్ద స్థాయిసంచారి విభావాభినయాస్పదమ్॥

(4-3)

శృంగార హాస్య కరుణ రౌద్ర వీర భయానకాః।
బీభత్సాద్భుత శాంతాశ్చ నవనాట్యే రసాః స్మృతాః॥

(4-4)

చతుర్వర్గైక రౌ ప్రాప్య పరిహార్యా క్రమాద్యతః।
చైతన్య భేదాదాస్వాద్యాత్య రసస్తు దృశోమతః॥

(4-5)

ఊర్జస్వి-

అనౌచిత్య ప్రవృత్తానార కామక్రోధాది కారణాత్।
భావానాంచ రసానాంచ బంధ ఊర్జస్వి కథ్యతే॥

(4-6)

సమాహితమ్:–

రసభావ తదాభాస వృత్తేః ప్రశమబంధనమ్ ।
అన్యానుభావ నిశ్శూన్యం రూపం యత్సమాహితమ్ ॥

(4-8)

(రత్యాది భావాల అనుభావాది సూచనల వలన (సూచ్యాను భావాల తోడ్పాటుతో) ఏ కావ్యాన్ని సత్కవి రచిస్తాడో, దానిని 'ప్రేయస్వత్' అంటారు. స్వశబ్దం, స్థాయి, సంచారి, విభావం, అనుభావమువల్ల రసోదయం ఎక్కడ ప్రస్తుతీకరించబడుతుందో, అక్కడ 'రసవద్' అలంకారం. శృంగార, హాస్య, కరుణ, రౌద్ర, వీర, భయానక, బీభత్స, అద్భుత, శాంతము లనేవి నాట్యంలో తొమ్మిది రసాలని చెప్పబడినవి. దీనివల్ల చతుర్వర్గాల ప్రాప్తి, చతుర్వర్గ విరోధ ఫలాల పరిహారం (నివారణ) అవుతుందో, చైతన్యభేదంచేత (మానవ ప్రసంగాలద్వారా) ఆస్వాద్యమవుతుందో, అది రసమని చెప్పబడుతుంది. కామ, క్రోధాది కారణంగా, అనుచితంగా ప్రవృత్తమయ్యే రసాల, భావాలవర్ణన 'ఊర్జస్వి' అనబడుతుంది. ఇతర రసభావాదుల, అనుభావాల అస్తిత్వంకూడ లేని, రస-రసాభాస-భావ-భావాభాసావృత్తుల ప్రశమనాన్ని వర్ణించడం 'సమాహిత' మనబడుతుంది.)

పై కారికలవలన ఉద్భటుడు రసభావాదికాల వర్ణనను రసవదాది అలంకారాలలోనే చేశాడనీ, ఈ విధంగా ఉద్భటుడు భరతుణ్ణికాక భామహుణ్ణే అనుకరించాడనీ తెలుస్తున్నది. తయా అనుభావాలద్వారా కావ్యంలో పరిపుష్టిచెందని రత్యాది భావాల వర్ణనను 'ప్రేయస్వత్' అంటారు. కామ, క్రోధాదులవలన రస, భావాల అనుచిత ప్రవృత్తుల వర్ణనను 'ఊర్జస్వి' అలంకారమనీ, రస-భావ-రసాభాస-భావాభాసాల ప్రశమన వర్ణన 'సమాహిత' అలంకారమనీ అంటారు. స్వశబ్ద, స్థాయి, సంచారి, విభావ, అభినయ (అనుభావ)ములవలన రసం స్పష్టంగా ప్రదర్శితం కావడం, రససాక్షత్ వర్ణనను 'రసవద్' అలంకారం అంటారు. శాంతంతోపాటు ఉద్భటుడు తొమ్మిది రసాలను పేర్కొన్నాడు. రసవద్ అలంకారానికి సంబంధించిన శ్లోకాలను వివరించడంవల్ల రెండు సత్యాలు గోచరిస్తాయి. రసం ప్రకృతక్షేత్రం నాటకమే 'నవనాట్యే రసాఃస్మృతాః' కి తాత్పర్యం ఏమిటంటే-నవరసాల సమ్యక్ వికాసం నాటకంలోనే సాధ్యమవుతుంది. ఇది మొదటిది. కావ్యంలో వాచకశబ్దాల ప్రయోగం, విభావ, అనుభావ, స్థాయి, వ్యభిచారులద్వారా రసాల సాక్షత్ వర్ణన చేయవచ్చు కాని ఇప్పట్ల రసానికి స్వతంత్రమయిన అస్తిత్వం లేదనేది రెండవది. కావ్యానికి ప్రాణం అలంకారం లేదా శబ్దార్థాల చమత్కారం. రస వర్ణన దానికి అంగభూతమయి, కావ్యానికి ఉత్కర్ష కలిగిస్తుంది. అంటే నాట్యంలో రసం సాధ్యం, కావ్యంలో సాధన మాత్రమే. భామహుడు మొదలయిన అలంకారవాదులవలెనే ఉద్భటుని అభిప్రాయంకూడ నాట్యానికి ప్రాణం రసమే కాని కావ్యానికి ఆధారం మాత్రం ఉక్తిచారుత్వం. రస సామగ్రి లేదా రస పరిపాకం ఉక్తిచారుత్వానికి సహకరించి, కావ్యోత్కర్షను సాధిస్తుంది. భరతుడి నాట్యశాస్త్రానికి తను వ్రాసిన వ్యాఖ్యానంలో ఉద్భటుడు ఎటువంటి అభిప్రాయాలు వెలిబుచ్చాడో చెప్పడం కష్టం. కాని కావ్యాలంకార సారసంగ్రహం ఆధారంగా ఉద్భటుడు దేహవాదులయిన ఆచార్యులకోవకు చెందినవాడని చెప్పవచ్చు. ఆయన దృష్టి వస్తుపరకమయినది. కావ్యానికి శబ్దార్థగతమయిన చమత్కారమే ప్రధానం. రసం నాట్య

కళకు సంబంధించిన విషయం. రస నిష్పత్తికి ఆధారం రసోదయం. అది ఆత్మనిష్ఠం కాక వస్తునిష్ఠం. కాని భామహ-వామనులకంటే, బహుశ నాట్యశాస్త్రంతో సంబంధం కలిగి ఉండడం వల్లనూ, రసం ఆస్వాద్యరూపంతో ఎక్కువగా పరిచయం కలిగి ఉండడంవల్లనూ, ఉద్భటుడు రసవద్ అలంకారాంగ రూపంగానైనా, భావవైభవానికి ఎక్కువ ప్రాధాన్యం ఇచ్చాడు. కాని రసపోషక తత్త్వాలలో 'స్వశబ్ద వాచ్యత్వాన్ని' ఉటంకించి, ఆయన ఒక్క అడుగువెనక్కే వేశాడు. 'స్వశబ్ద వచనం' రసపరిపోషణం చేయకపోవడమేకాక హాని కలిగిస్తుంది కనకనే రసధ్వనివాదులు దానిని దోషంగా ఎంచి, ఉద్భటుని సిద్ధాంతాన్ని ఖండించారు. నాటకంలో నానావిధ రససామగ్రిని ప్రత్యక్షంగా ఉపయోగించుకోవడంవల్ల రసోత్పత్తి స్వాభావికంగానే జరుగుతుంది. కాని కావ్యంలో ఇటువంటి సాధనసామగ్రి లేకపోవడంతో, స్వవాచక శబ్దాలు లేకుండా, రససిద్ధికి ఆటంకమేర్పడుతుందని బహుశ ఉద్భటుడి అభిప్రాయం అయి ఉంటుంది. 'వ్యంజనా' శక్తితో పరిచయం లేకపోవడంచేత, కావ్యంలోకూడా వ్యంజనాశక్తి ద్వారా కల్పనాశక్తి ఉద్బుద్ధం కావడంతో శ్రోతలు సమస్త రససామగ్రిని మానసికంగా సాక్షాత్కరింప చేసుకోగలరని ఉద్భటుడు గ్రహించలేకపోయాడు. తనకారికలో 'స్పష్టదర్శిత' అనే పదాన్ని రెండో పర్యాయంగా వాడి ఈ విషయాన్ని వ్యక్తీకరించవచ్చనుకోగల తొందరపాటును ఉద్భటుడు వెల్లడించాడు. వ్యంజనాశక్తితో పరిచయం లేకపోవడంతో, చివరకు 'స్వశబ్ద వాచ్యత్వాన్ని' ఆశ్రయించవలసివచ్చింది.

ధ్వని పూర్వ దేహవాద సంప్రదాయానికి చెందిన ఆచార్యులలో చివరివాడు రుద్రటుడు. అసలు అలంకారవాది అయినా భామహ, ఉద్భటులవలె, రుద్రటునికి రసంపట్ల అనాదర భావంలేదు. తొమ్మిది అధ్యాయాలలో అతివిస్తారంగానూ, వ్యవస్థితంగానూ వర్ణించిన అలంకారమే రుద్రటుని కావ్యాలంకార సంగ్రహ ముఖ్య ప్రతిపాద్య విషయం. ఈవిధంగా రుద్రటునికి అలంకారంపట్లగల పక్షపాతం స్పష్టమవుతుంది. కాని రసంపట్ల రుద్రటునికిగల సౌహార్దానికి క్రింది ప్రమాణాలు చూపవచ్చు.

1. మామూలుగా రసధ్వనివాద గ్రంథాలవలెనే, నాలుగు అధ్యాయాలలో, విస్తారంగా, పట్టుదలతో రసవర్ణన చేయబడింది. రూఢినిర్వాహణ మాత్రమేగాకుండా రసక్షేత్రంలో రుద్రటుడు ప్రదానాలయిన కొన్ని ఊహలు చేశాడు.

2. రసవదాదులలో కాకుండా ఈ రసవర్ణన స్వతంత్రమయినది. రుద్రటుడు రసవదాదులను అలంకారాలుగా పరిగణించనేలేదు.

3. కావ్యంలో రస ప్రాధాన్యాన్ని ఎన్నోవిధాలుగా ఉద్ఘోషించాడు.

అ) ననుకావ్యే క్రియతే సరసానామ వగమశ్చతుర్వర్గే ।
లఘుమృదుచ నీరసేభ్యస్తేహిత్రస్యంతి శాస్త్రేభ్యః ॥

(కా. అ. 12.1)

(సహృదయులు నీరసశాస్త్రాలను చూచి వికలమనస్కులవుతారు. [కాని] కావ్యం వలన జీవిత పురుషార్థ చతుష్టయాలనుగురించిన జ్ఞానం సరళ మృదురీతితో లభిస్తుంది. కనుక అతియత్నపూర్వకంగా కావ్యాన్ని రసాలతో సమృద్ధం కావించాలి.)

ఆ) జ్వలదుజ్జ్వల వాక్ప్రసరః సరసం కుర్వన్మహాకవిః కావ్యమ్ ।
స్ఫుట మాకల్పమనల్పం ప్రతనోతి యశః పరస్యాపి ॥

(కా. అ. 1-4)

(ప్రస్ఫుటములయిన అలంకారాలతో దేదీప్యమానమయిన, దోషాభావంచేత ఉజ్జ్వలమయిన వాక్కుచే సంపన్నుడయిన మహాకవి సరసకావ్యాన్ని రచించి, ఇతరులకు కూడా యుగాంతంవరకు ఉండే జగద్వ్యాప్తమయిన యశస్సు ఆర్జిస్తాడు.)

ఇ) జగతి చతుర్వర్గ ఇతిఖ్యాతిర్ధర్మార్థ కామమోక్షాణామ్ ।
సమ్యక్తానభిదధ్యాద్రస సంమిశ్రాః ప్రబంధేషు ॥

(కా. అ. 16-1)

(ప్రపంచంలో ధర్మార్థ కామమోక్షాలు చతుర్వర్గాలని ప్రఖ్యాతాలు. ప్రబంధ కావ్యంలో సరసరూపంలో వాటిని నిబంధించాలి.)

ఈ) ఏతేరసా రసవతో రమయంతి పుంసః
సమ్యగ్విభజ్య రచితాసశ్చతురేణ చారు ।
యస్మాది మానవధిగమ్య నసర్వ రమ్యం
కావ్యం విధాతు మలమత్ర తదాద్రియేత ॥

(కా. అ. 15-21)

(నిపుణుడయిన కవి వలన సమ్యక్‌రూపంలో, ప్రస్ఫుటంగా, రమణీయమయిన శైలిలో వర్ణించబడ్డ రసమే రసికులకు ఆహ్లాదాన్ని సమకూరుస్తుంది. వీటి జ్ఞానం లేకుండా కవి సర్వదా రమణీయమయిన కావ్యాన్ని రచించలేడు. కనక వీటిని సమాదరించాలి.)

ఉ) వైదర్భీ పాంచాల్యౌ ప్రేయసి కరుణే భయానకాద్భుతయోః ।
లాటీయా గౌడీయో రౌద్రేకుర్యాద్ యథౌచిత్యమ్ ॥

(కా. అ. 15-20)

(కావ్యంలో రీతుల ప్రయోగం రసానుకూలంగా ఉండాలి. శృంగార, కరుణ, భయానక, అద్భుత రసాలకు వైదర్భీ-పాంచాలి రీతులు, రౌద్రరసానికి లాటీ-గౌడిరీతులు ఉపయోగించాలి. అన్యరసాలకుకూడా ఈ రీతులను యథోచితంగా ప్రయోగించాలి.)

పైన చెప్పిన ప్రమాణాలు ఆధారంగా పైఉదాహరణలను వివేచించినపుడు, రుద్రటునికి రసంపట్లగల అభిమానం చక్కగా వ్యక్తమవుతున్నది. మరయితే అతణ్ణి అలంకారవాదిగా ఎందుకు పరిగణించాలి అన్న సందేహం కలుగుతున్నది. కాని ఈ సందేహ నివారణ ఏమంత కష్టసాధ్యంకాదు. ఎన్నో ప్రమాణాలు చూపించవచ్చు.

1. రుద్రటుని గ్రంథంపేరు కావ్యాలంకార సంగ్రహం. ఇది భామహాదుల గ్రంథ సంప్రదాయానికి చెందినదయి, అలంకార ప్రాధాన్యాన్ని తెలియచేస్తున్నది.

2. గ్రంథరచనకు ఉద్దేశ్యం చెప్పేటప్పుడు రుద్రటుడు అలంకారాన్నే ప్రముఖంగా పేర్కొన్నాడు.

'అస్యహి పౌర్వాపర్యం పర్యాలోచ్యా చిరేణ నిపుణస్య ।
కావ్యమలం కర్తుమలం కర్తురుదారా మతిర్భవతి ॥

(కా. సం. 1-3)

(ఈ గ్రంథహేతువు, కార్యాన్ని (పౌర్వాపర్యం) పర్యాలోచించడంలో కుశలుడయిన కవి బుద్ధి, శీఘ్రంగా, కావ్యాన్ని అలంకృతం చేయడంలో అత్యంత సమర్థమవుతుంది.

3. దేహవాదులయిన ఇతర ఆచార్యులకంటే రసంపట్ల ఎక్కువ ఔదార్యాన్ని చూపించినా, రసంపట్లకంటే అలంకారంపట్ల రుద్రటుని పక్షపాతం సర్వథా స్పష్టం. రసవివేచనలో రస స్వరూపం, రసనిష్పత్తి మొదలయిన గంభీర విషయాలను గురించి చూచాయగానైనా చెప్పలేదు. కాని అలంకార ప్రకరణంలో వివిధాలంకార భేద-ప్రభేదాలను వర్ణించడమే కాకుండా, అలంకార వర్గీకరణ మొదలయిన మౌలిక విషయాలను, మొట్టమొదటిసారిగా కూలంకషంగా చర్చించాడు.

4. రుద్రటుని కావ్యలక్షణానుసారం- 'నను శబ్దార్థౌకావ్యమ్'-శబ్దార్థమే కావ్యం; కనక కావ్యంపట్ల అతడి దృష్టిమూలతః వస్తునిష్ఠం.

5. కావ్యలక్షణం, కావ్యహేతువు, కావ్యప్రయోజనం, కావ్యభేదాలు, అలంకార వర్ణన మొదలయిన ప్రసంగాలలో రుద్రటునిమీద భామహుడి ప్రభావం స్పష్టంగా కనిపిస్తుంది. కావ్యభేదాలలో నాట్యాన్ని ఉపేక్షించడంకూడా ఆ ప్రభావ పరిణామమే. రసప్రసంగంలో రుద్రటుడు నిశ్చయంగా భరతుడికి ఋణపడిఉన్నా, మొత్తంమీద అతడిపై భామహుడి ప్రభావమే గంభీరమయినదీ, వ్యాపకమయినదీను.

నిజానికి రుద్రటుడు దేహవాదులకు, ఆత్మవాదులకు మధ్యలో ఉన్నాడు. అతని కాలంనాటికి కావ్యశాస్త్రంలో అలంకార బంధనాలు సడలి, రసంపట్ల ఆకర్షణ పెంపొంద సాగినది. భరతనాట్యశాస్త్రంలో ఆవిర్భవించిన రససంప్రదాయం, నాట్యశాస్త్ర వ్యాఖ్యాతలచే పరిపోషితమయి, క్రీ॥ శ॥ 9వ శతాబ్దంనాటికి నాట్యక్షేత్రాన్ని అతిక్రమించి, కావ్యక్షేత్రంలో ప్రవేశించడంతో, రసధ్వని సిద్ధాంతానికి ఆధారం ఏర్పడసాగింది. రుద్రటునికి సమకాలీనుడయిన రుద్రభట్టు అలంకారవాదిఅయిన ఉద్భటుడి 'నవనాట్యే రసాస్మృతాః 'అనే సూత్రాన్ని సంశోధించి 'నవకావ్యే రసాస్మృతాః' అని ఉద్ఘోషించాడు.

రసవాద సంప్రదాయం : అలంకారవాదుల సంప్రదాయానికి సమానాంతరంగా, రసవాద సంప్రదాయంకూడా, భరతుడి వ్యాఖ్యాతలద్వారా పోషించబడి నిరంతరం సంవర్ధితమవుతూనేఉంది. కాలక్రమంబట్టిచూస్తే ఈశాఖలో మొదటివాడులోల్లటుడు. సంస్కృత విద్యాంసుల పరిశోధనా ఫలితంగా, లోల్లటుడు ఉద్భటుడి తరవాతివాడనీ, అభినవగుప్తుడికిముందటి వాడనీ, బహుశ సుప్రసిద్ధ కాశ్మీర వేదాంతి అయిన కల్లటునికి (9వ శతాబ్ది మధ్యభాగానికి చెందినవాడు) సమకాలికుడని తెలియవచ్చింది. కావ్యశాస్త్రంలోకాక అతను దర్శనశాస్త్రంలోకూడా పండితుడు. బహుశ కవిత్వంపట్లకూడా మక్కువకలవాడు. భరతనాట్య శాస్త్రానికి వ్యాఖ్య వ్రాయడమేకాక

అతను కావ్యరచనకూడా చేశాడు. బహుశ దర్శన గ్రంథాలుకూడ వ్రాసిఉంటాడు. లోల్లటుని రచనలలోనుంచి రెండు ఉద్ధరణలలో-భరతసూత్ర వ్యాఖ్యలోని భాగం. అభినవునుగురించిన అభిప్రాయం-మాత్రమే లభిస్తున్నవి. క్లుప్తంగా వ్రాసిన తన వ్యాఖ్యానంలో ఎంతో పట్టుదలతో భరతసూత్రాన్ని వ్యాఖ్యానించిన విధానమూ, రసాన్ని దార్శనిక భూమికతో ప్రతిష్ఠించడానికి ప్రయత్నించిన విధానమూ అతన్ని రసవాదిగా నిరూపించడంలో ఎటువంటి సందేహమూ లేదు. రాజశేఖరుడు లోల్లటుడి శ్లోకాన్ని ఉదహరించి, ఎటువంటి భ్రాంతిలేకుండా, ఈ విషయాన్ని సమర్థించాడు. 'అస్తునామనిఃసీమార్థ సార్థః। కింతు రసవత్ ఏవ నిబంధోయుక్తోన నీరసస్య ఇతి అపరాజితిః' అంటే అర్థసమూహం అనంతమయినా, కావ్యంలో సరసమయిన అర్థాన్నే నిబంధించడం ఎంతగానో అవసరం. నీరస విషయంకాదని అపరాజితుని పుత్రుడయిన భట్ట లోల్లటుని అభిప్రాయం. (హిందీ కావ్యమీమాంస. పు. 110). భరతుని తరవాత మొదటి సారిగా లోల్లటుడు రసస్వరూపాన్ని స్పష్టీకరించడానికి ప్రయత్నంచేశాడు. భావంతో రసానికి ప్రత్యక్షమయిన, ఘనిష్ఠమయిన సంబంధాన్ని సంస్థాపించాడు. ఈ విధంగా తనకాలంలోని ఇతర ఆచార్యులవలె రసాన్ని శబ్దార్థాల అంగంగా పరిగణించక, మానవభావాల పరిణత స్వరూపంగా భావించి లోల్లటుడు నిస్సందేహంగా రససిద్ధాంత-ఉత్కర్షకు పాటుపడ్డాడు. 'తేన స్థాయ్యేవ విభావ భావాదిభిరుపచితో రసః' (హిందీ అభినవభారతి. పు. 443) ఇవికాక లోల్లటుడు రస ప్రతిపాదనా సందర్భంలో మహత్వపూర్ణాలయిన రెండు విషయ స్థాపనలు కావించాడు.

1. వాసనలవల్ల నటుడిలోకూడ రస-భావ-అనుభూతి కలుగుతుంది. కనుక నటుణ్ణి కూడ రసాస్వాదకర్తగా అంగీకరించాలి.

> 'రస భావానామపి వాసనావశేన నటే సంభవాదనుసంధి బలాచ్చ . . . 1
>
> (హిందీ అభినవభారతి. పు. 418)

2 మూలతః రసాలు అనంతాలు. కాని నటులలో ప్రసిద్ధాలు కావడంవల్ల, నాటకంలో ఎనిమిది రసాలనే ప్రయోగించాలి.

> 'తేనానంత్యేఽపి పార్షద ప్రసిద్ధయా ఏతావతాం ప్రయోజ్యత్వమితి యన్ భట్టలోల్లటేన నిరూపితమ్
>
> (హిందీ అభినవభారతి పు. 529)

లోల్లటుని తరవాత భరతసూత్రాన్ని వ్యాఖ్యానించిన రెండో ప్రసిద్ధ వ్యాఖ్యాత శ్రీశంకుకుడు. పేరునుబట్టి ఈయనకూడ కాశ్మీరదేవ పండితుడనిపిస్తున్నది. డా॥ కాంతిచంద్ర పాండే అభిప్రాయం ప్రకారం ఈయనకూడా శైవదర్శనానికి సంబంధించినవాడే కాని ఈతని ఆలోచనాపద్ధతి, లోల్లభట్టునివలె, శైవదర్శనానికి అనుగుణంగాలేదు. కనుక గట్టి ఆధారాలు లేనవుడు, కేవలం లభిస్తున్న ఉదహరణల మూలకంగా ఈ ఇద్దరిని శైవదార్శనికులుగా పరిగణించడానికి సహజంగానే సందేహం కలుగుతుంది. దీనికి వ్యతిరేకంగా, శంకుకుడిమీద బౌద్ధ న్యాయప్రభావం కలదనే క్రొత్త పరిశోధన సమంజసంగా తోస్తున్నది. (రసగంగాధర్ కా శాస్త్రీయ అధ్యయన్ [పరిశోధనా గ్రంథం]-డా. ప్రేంరాజగుప్త) ఈతడి

కాలంకూడా లోల్లటుడికి కొద్దిగా తరవాత అయిఉండవచ్చు. ఎందుకంటే అభినవగుప్తుడు ఉద్భటుడి సిద్ధాంత ఖండనకర్తగా లోల్లటుని పేర్కొన్నట్లు, లోల్లట సిద్ధాంత ఖండనకర్తగా శంకుకుణ్ణి పేర్కొన్నాడు. బహుశా తొమ్మిదో శతాబ్ద ఉత్తరభాగంలో, కొంతకాలం లోల్లటుడికి సమకాలీనుడిగా ఇతడు జీవించి ఉండవచ్చు. అభినవభారతి మొదలయిన వాటిలో లభించే శంకుక సంబంధాలైన ఉదాహరణలలో రసంపట్ల అభినివేశం సర్వదా స్పష్టంగా కనిపిస్తున్నది. శంకుకుడు రసస్వరూపం, నిష్పత్తి స్థానం మొదలయిన వాటినిగురించి ఉచ్చతరమయిన దార్శనిక సిద్ధాంతాలు ఆధారంగా పరిశోధన చేశాడు. దానివల్ల రస సిద్ధాంత తాత్త్విక వికాసానికి నిశ్చయంగా సహకారం లభిస్తున్నది. నిజానికి భట్టలోల్లటుని కంటే శ్రీ శంకుకుడి దార్శనిక పృష్ఠభూమి సుదృఢమూ, గంభీరమూ అయినటువంటిది. రసాన్ని శబ్దార్థ ధర్మమనే నిమ్నతర భూమికనుండి లేవనెత్తి, 'అనుమానం' మొదలయిన మానసిక క్రియారూపంగా ప్రస్తుతీకరించి, రససిద్ధాంత మహత్వ ప్రతిష్ఠకు ఎంతగానో సహకరించాడు. లోల్లటునివలెనే శంకుకుడు కూడా రసాన్ని నాట్యరసమనే అర్థంలోనే గ్రహించాడు. కాని లోల్లటుడు అనుకార్య, అనుకర్తల దగ్గరనే ఆగిపోగా, శంకుకుడు రసాన్ని సహృదయులవరకు తెచ్చాడు.

దాదాపు ఇదేకాలానికిచెందిన ఒక సాంఖ్యవాది వ్రాసిన టీకాగ్రంథాన్ని అభినవగుప్తుడు అభినవభారతిలో (నాట్యశాస్త్రంలో ఆరవ అధ్యాయంలో 31 వ కారికకువ్యాఖ్య) ఉటంకించాడు.

'యేనత్వభ్యధాయి సుఖదుఃఖ జననశక్తియుక్తా విషయసామగ్రీ బాహ్యైవ' సాంఖ్యదృశా సుఖదుఃఖ స్వభావోరసః । తస్యాంచ సామగ్ర్యాం దలస్థానీ యా విభావాః । సంస్కారకా అనుభావ వ్యభిచారిణః । స్థాయినస్తుతత్సామగ్రీజనా ఆంతరాః సుఖదుఃఖ స్వభావా ఇతి ।'

(సుఖదుఃఖాలను ఉత్పన్నం చేయగల శక్తివల్ల యుక్తమయిన [రసంయొక్క] విషయసామగ్రి బాహ్యమని చెప్పిన వ్యాఖ్యాకారుని కథనం, సాంఖ్య సిద్ధాంతానుసారం [ప్రపంచకంలోని పదార్థాలన్నీ త్రిగుణాత్మకాలు కావడంచేత] రసంకూడా సుఖదుఃఖాత్మకం. [మోహాత్మకం] అవుతుంది. ఆ సామగ్రిలో [ముందు చెప్పబోయే వ్యంజనాదికమయిన ఉదాహరణలో, పప్పు మొదలయినవాటిలో తిరగమోత (సంస్కారం) మొదలయిన వాటివల్ల రసోత్పత్తి జరిగినట్లు)పప్పు మొదలయిన వాటికి బదులు విభావమూ, వాటిని సంస్కరించే అనుభావ, సంచారి భావాలుంటాయి. ఆ సామగ్రిద్వారా కలిగే ఆంతరంగిక సుఖ దుఃఖ (మోహ) రూపాలయిన రత్యాదులు స్థాయిభావాలవుతాయి.

భరతమతానికి వ్యతిరేకమయినదని ఈ సిద్ధాంతాన్ని తరవాత గట్టిగా ఖండించినా, ఈ సిద్ధాంత ఉపస్థాపకుడయిన సాంఖ్యవాదిని రసవాది సంప్రదాయంలోనే పరిగణించాలి. రస వస్తుగత ఉత్పత్తి (నిష్పత్తి)ని సమర్థించడంతో, ఆతని జన్మకాలం ధ్వని సిద్ధాంతానికి ముందేనని చెప్పడంలో అసందర్భం ఏమిలేదు. ఒకవైపు అలంకారవాదులు శబ్దార్థగత చమత్కారాన్ని సుప్రతిష్ఠితంచేసి, ప్రచారం చేస్తున్నప్పుడు, రసవాదులయిన ఆచార్యులు ప్రత్యక్షంగానో, పరోక్షంగానో భరతసిద్ధాంతాన్ని వ్యాఖ్యానిస్తూ, ప్రచారంచేస్తూ, భావాశ్రితమయిన రస స్వరూపాన్ని, ఆస్వాద్యరూపాన్నిగురించి దార్శనిక భూమికపై గంభీర చర్చలు జరుపుతూ

ఉండేవారనడానికి ఈ వ్యాఖ్య ప్రమాణము.

ధ్వనిపూర్వ రసవాదులయిన ఆచార్యులలో చివరివాడు రుద్రభట్టు. కొంతమంది విద్వాంసులు ఆనందవర్ధనుని తరవాతివాడు, 10వ శతాబ్ద పూర్వభాగానికి చెందినవాడు అని అనుకుంటున్నప్పటికీ (రుద్రటునితో ఎక్కువ సామ్యం, ధ్వని సిద్ధాంతంతో పరిచయం లేక పోవడం మొదలయిన కారణాలవల్ల) రుద్రభట్టు ధ్వనిపూర్వయుగానికి చెందిన ఆచార్యుడని అనుకోవడం సమంజసం. రుద్రభట్టు 'శృంగారతిలకం'లో రసాన్ని-ముఖ్యంగా శృంగారరసాన్ని అతి విస్తారంగాను, చాలా అభిరుచితోను వర్ణించాడు. మొదటి పరిచ్ఛేదంలో నవరసాలు, భావాలు, నాయక-నాయికా భేదవర్ణన, రెండో పరిచ్ఛేదంలో విప్రలంభ శృంగారవర్ణన, మూడో పరిచ్ఛేదంలో ఇతర రసాల వర్ణన చేశాడు. ఈ విధంగా రుద్రభట్టు ప్రధానంగా ప్రతిపాదించవలసిన విషయం రసమే. ఇదికాక ఆయన ప్రత్యక్షంగాకూడా రసంపట్ల అభినివేశాన్ని ప్రకటించాడు.

'యామినీవేందునా ముక్తానారీవ రమణం వినా ।
లక్ష్మీరివ ఋతే త్యాగాన్నో వాణీ భాతి నీరసా॥

(శృ. తి. 1-6)

(చంద్రుడు లేకుండా రాత్రివలె, పతిలేకుండా స్త్రీ వలె, త్యాగంలేకుండా లక్ష్మి వలెనే రసంలేకుండా కవిత్వం రాణించదు.)

ధ్వని పూర్వకాలానికిచెందిన కవులు-రసము

ఈ యుగంలోని కవులు, ముఖ్యంగా నాటక రచయితలు, ప్రబంధకవులు సమకాలికు లయిన సాహిత్య విమర్శకులు కావ్యసిద్ధాంతాలకు విరుద్ధంగా, రసాన్ని సమర్థించారు డా॥ శంకరన్ చెప్పినట్లు ఈ కవులలో రెండు వర్గాలున్నాయి. ఒకవైపు కాళిదాసు, భవభూతి వంటి శుద్ధ రసవాదులయిన కవులున్నారు. వీరు తమ కాలంలోని అలంకార వాదులయిన విమర్శకులను ప్రతిఘటించి, అత్యంత ప్రబలంగా రసంపట్ల మనోనివేశాన్ని ప్రదర్శించారు.

'త్రైగుణ్యోద్భవ మత్రలోకచరితం నానారసం దృశ్యతే ।
నాట్యం భిన్నరుచేర్జనస్య బహుధాప్యేకం సమారాధనమ్ ॥

(మాళవికా 1-4)

సిద్ధాంత దృష్ట్యానే కాకుండ, వ్యావహారికంగా కూడ కాళిదాసు కావ్యాలు రసంతో నిండి ఉన్నాయి. కాళిదాసుని దృశ్య-శ్రవ్యకావ్యాలలో లభించే రస సంబంధాలయిన ప్రచుర, పరిష్కృత ఉదాహరణలు ఇతరత్రా కనబడవు. వాటిలో శృంగారరస సంయోగ-వియోగ రూపాల అత్యద్భుత పరిపాకం కనిపిస్తుంది. వీరరసం, కరుణరసమేకాక ఇతర రసపోషణకూడ యథాస్థానంగా జరిగింది. రసావతారమయిన భవభూతి మనోనివేశం ఇంకా ప్రబలం. ఆయన చిత్తవిద్రుతిని-వ్యాపకదృష్టితో-మానవ సంవేదనను రసమూలధర్మంగా పరిగణించి, కరుణను ఏకమాత్రరసంగా ఉద్ఘోషించాడు. 'ఏకోరసః కరుణఏవ.........' భవభూతి తన నాటకాలలో అత్యంత నైపుణ్యంతో రస చమత్కారాన్ని ప్రదర్శించాడు. అత్యంత రసమయంగా కావ్యరచన చేయడమేకాకుండ, కావ్యదర్పణంలోకూడా మౌలికమయిన ప్రతిభను ప్రదర్శించాడు.

రెండోవర్గంలో రసమహత్త్వాన్ని అంగీకరిస్తూకూడా, రసంపట్ల అంతగా పట్టుదలలేని కవులు వస్తారు. రసంకాక తమకు సమకాలీన ప్రవృత్తిఅయిన శబ్దార్థ చమత్కారంపట్లకూడా వారికి అభిరుచిఉంది. ఈ విధంగా వారిది మధ్యేమార్గం. వీరిలో భారవి, బాణుడు, మాఘుడు, శ్రీహర్షుడు మొదలయినవారు ప్రసిద్ధులు. (థియరీస్ ఆఫ్ రస అండ్ ధ్వని [మొదటి భాగం] చూడండి- డా॥ శంకరన్-5వ అధ్యాయం).

ధ్వ ని యు గ ం

ఆనందవర్ధనుని నుంచి మమ్మటుని వరకు అంటే దాదాపు క్రీ॥ శ॥ 850 నుంచి క్రీ॥ శ॥ 1050 వరకు 'ధ్వనియుగ'మని సంస్కృతకావ్య శాస్త్రజ్ఞుల అభిప్రాయం. ఈ యుగంలో ఆనందవర్ధనుడు, భట్టనాయకుడు, భట్టతోతుడు, అభినవగుప్తుడు, ధనంజయుడు, మహిమభట్టు, క్షేమేంద్రుడు, భోజుడు మొదలయిన ఆచార్యులు ఉన్నారు. ఈ కాలంలో సంస్కృత కావ్యశాస్త్రానికి ఆధారభూతాలయిన సిద్ధాంతాలు-గంభీరమయిన వివేచనా, తర్క-వితర్కాలూచేసిన తరవాత స్థాపించబడి, స్థిరపరచబడ్డాయి. ధ్వని సిద్ధాంతావిష్కరణ ఈ యుగంలోని గొప్ప అపూర్వ విషయం. ఇది ఆధారంగా కావ్యశాస్త్రంలోని ఇతర సిద్ధాంతాల స్థాన నిరూపణం చేయడంకూడా జరిగింది. ఇంతకుముందు స్థాపించబడిన సిద్ధాంతాలలో ఒకానొక విశిష్టదృక్పథం మాత్రమే గోచరిస్తూ ఉండేది. కాని ఈ యుగంలో విశ్వజనీనమయిన ఒక సిద్ధాంతం ఆవిష్కరించబడింది. మూలంలో రసానికి భిన్నంగా ధ్వనిసిద్ధాంతం ప్రతిష్ఠించబడింది. కాని వ్యావహారికంగా ధ్వనీ, రసమూ రెండు వేరుకావు. ధ్వని సిద్ధాంతవాదులే రససిద్ధాంతానికి పరమోత్కర్షను చేకూర్చారు. నిజానికి ఈ యుగం రససిద్ధాంత స్వర్ణయుగం. ఒకవైపున భట్టనాయకుడు, భట్టతోతుడు, అభినవగుప్తుడు, రాజశేఖరుడు, ధనంజయుడు, మహిమభట్టు ప్రత్యక్షంగా రససిద్ధాంతాన్ని సమర్థించగా, ఆనందవర్ధనుడు రసధ్వనిరూపంగాను, క్షేమేంద్రుడు రసాశ్రిత ఔచిత్యంద్వారాను పరోక్షంగా రస గౌరవప్రతిష్ఠ చేశారు. భోజుడి దృష్టి సమన్వయ పూర్వకమయినది. ఆయన కావ్యంలో ధ్వని ప్రాధాన్యాన్ని అంగీకరించాడు అలంకారం, రీతిపట్ల గౌరవం చూపించాడు. కాని రసంపట్ల అతని మనోనివేశం అసందిగ్ధం కుంతకుడు మాత్రం 'వక్రోక్తి' రూపంలో రసానికి భిన్నమయిన సిద్ధాంతాన్ని ప్రతిపాదించాడు. కాని కుంతకుడికి ధ్వనిపట్లగల ప్రబల వ్యతిరేకభావం, రసంపట్లలేదు. శబ్దార్థ వక్రతను కావ్యజీవితంగా పరిగణించినా, రసంపట్ల అతనికి గౌరవభావం ఉందని చెప్పవచ్చు.

- ధ్వనియుగం
  - రసవాదం
    - ప్రత్యక్షరసవాదులు (భట్టనాయకుడు, భట్టతోతుడు, అభినవగుప్తుడు, రాజశేఖరుడు, ధనంజయుడు, ధనికుడు, మహిమభట్ట)
    - పరోక్ష రసవాదులు (ఆనందవర్ధనుడు, క్షేమేంద్రుడు)
  - సమన్వయవాదం
    - (భోజుడు)
  - స్వతంత్రులు
    - (కుంతకుడు)

ప్రత్యక్షంగా రసాన్ని సమర్థించిన వారిలో భట్టనాయకుడు అగ్రేసరుడు. ఈతడు ఆనందవర్ధనుని తరవాతివాడు, అభినవగుప్తుని కంటే మొదటివాడు. అంటే 10వ శతాబ్ద ఉత్తరభాగానికి చెందినవాడని చెప్పవచ్చు. భట్టనాయకుని 'హృదయ దర్పణం' అనే గ్రంథం నామమాత్రవశిష్టం కావడం భారతీయ కావ్యశాస్త్రానికి పట్టిన దౌర్భాగ్యమని చెప్పవచ్చు. అభినవగుప్తుడూ, అతని తరవాతి వారయిన కాశ్మీర శైవాద్వైతవాదుల తర్కఘటాటోపం ముందు సమధిక మనోవైజ్ఞానికమయిన భట్ట నాయకుడి సిద్ధాంతం విలుప్తమయిపోయింది. భట్టనాయకుడు నిస్సందేహంగా శైవఆనంగవాది. అతని అభిప్రాయానుసారం ఈ జగత్తు ఒక నాటకం. ఈ నాటక ప్రయోగంలో మానవుడు నిత్యం రసాస్వాదన పరుడయి ఉంటాడు.

> 'నమస్త్రైలోక్య నిర్మాణ కవయే శంభవేయతః ।
> ప్రతిక్షణం జగన్నాట్య ప్రమోగ రసికోజనః ॥
>
> (హిందీ అభినవభారతి పు. ౩౬)

(త్రైలోక్య [రూపమయిన నాటక] నిర్మాణంచేసే మహాకవి శంకరుడికి నమస్కారం ప్రపంచంలోని జనులు ప్రతిక్షణం (ఆ శంకరుడు నిర్మించిన) ఈ జగత్తు అనే నాటక ప్రయోగంలో రసానుభవం పొందుతూ ఉంటారు.)

అభినవుడివలెనే భట్టనాయకుడుకూడా శాంతాన్నే మూలరసంగా భావించాడు.

> 'స్వంస్వం నిమిత్తమాస్వాద్య శాంతాదుత్పద్యతే రసః ।'
>
> (హిందీ అభినవభారతి పు. ౩౬)

భట్టనాయకుడు హృదయవాది అయిన విమర్శకుడు. హృదయ పరిపూర్ణత్వంలో నుంచే కావ్యోద్భవమని తలంచాడు.

> 'ఏతదేవోక్తం హృదయ దర్పణే-యావత్పూర్ణోనచైతేన తావన్నైవ వముత్యముమ్,'
>
> (ధ్వన్యాలోకలోచనము పు. 87)

(హృదయం భావంతో పరిపూర్ణం కానంతవరకూ, పద్యరూపంగా దానిని ఉద్గీర్ణం చేయలేదు.)

భట్టనాయకుడు యోగాదులద్వారా ప్రాప్తరసం కంటే కావ్యరసం ఉత్కృష్టమని తలంచాడు.

'వాగ్ధేనుర్దుగ్ధ ఏతంహి రసంయద్ బాలతృష్ణయా ॥
తేన నాస్య సమః సస్యాద్ దుహ్యతే యోగిభిర్హియః॥

(ధ్వన్యాలోకలోచనము. పు. 92)

(సహృదయ రూపులయిన దూడల దప్పిక తీర్చడంకోసం, సరస్వతీ రూపమయిన ధేనువు స్వయంగా స్రవించే రసంతో, యోగులద్వారా [అనేక కృష్ట సాధనాలచే] ఉపలబ్ధ మయ్యేరసం సరితూగలేదు.)

ఆయన వ్యంజనను నిరాకరించి, రస భుక్తికి మాన్యతనిచ్చి, రసప్రత్యక్షసిద్ధికి గొప్పగా సహకరించాడు.

'తేన యదాహ భట్టనాయక:-
శబ్దప్రాధాన్యమో శ్రిత్య తత్రశాస్త్రం పృథగ్విదుః ॥
అర్థతత్వేన యుక్తం తు వదన్త్యాఖ్యానమేతయోః ।
ద్వయోర్గౌణత్వే వ్యాపార ప్రాధాన్యే కావ్యధీర్భవేత్ ॥

(అంటే శబ్దప్రాధాన్యం ఉన్నచోట శాస్త్రం, అర్థతత్వంతో యుక్తమయిన ఆఖ్యానం-ఇవి రెండూ గౌణమయినపుడు, వ్యాపార ప్రాధాన్యానికి కావ్యమనే పేరు లభిస్తుంది.)

భట్టనాయకుడి అభిప్రాయానుసారం కావ్యానికి రసచర్వణయే ప్రాణాధారం.

'కావ్యే రసయితా సర్వోన బౌద్ధాననియోగ భాక్ ।'

(ధ్వ. లో. పు. 12)

(కావ్యం రసాన్ని ప్రసాదిస్తుంది. అది (పురాణాదులవలె) ఉపదేశించదు. మరి (శాస్త్రాదులవలె) విధి నిషేధాలను ప్రతిపాదించదు.)

భట్టనాయకుణ్ణి సంబోధిస్తూ అభినవగుప్తుడు ఈ ప్రకారంగా అంటాడు.

'కావ్యే రస చర్వణాత్తావత్ జీవిత భూతేతి భవతో పి అవివాదో స్తి'

(ధ్వ. లో. పు. 39)

(అంటే కావ్యంలో రసచర్వణ ప్రాణభూతమని నీవుకూడా నిర్వివాదంగా అంగీకరిస్తూనే ఉన్నావు.)

భట్టనాయకుడు సాధారణీకరణ సిద్ధాంతాన్ని ప్రతిపాదించి కావ్యాస్వాదనలో కల ఒక మౌలిక సమస్యకు అత్యంత మార్మికమయిన పరిష్కారం చూపాడు. సామాజిక గతమయిన రసానుభూతిని ప్రామాణికంగా గ్రహించి రసం ఆత్మగత స్వరూపాన్ని భ్రాంతిరహితంగా ఉద్ఘాటించాడు. ఒకవైపు లోల్లటాదుల అభిప్రాయానుసారం అది సర్వథా

ఆత్మనిష్ఠం. భట్టనాయకుడు ఈ రెంటి మధ్యేమార్గాన్ని అవలంబించి, కావ్యార్థమూ, ప్రమాతల మధ్య ఎక్కువ అనుభవ సిద్ధమయిన (practical) భోజ్యభోజక సిద్ధాంతాన్ని అంగీకరించాడు. అభినవగుప్తుని తర్కాలన్నీ, సంపూర్ణ అద్వైత సిద్ధాంతాన్ని ప్రతిపాదించే విచారసరణి గొప్పదినాన్ని అంగీకరించినప్పటికి, జీవితంలోనూ, కావ్యంలోనూ వస్తుతత్త్వాన్ని పూర్తిగా నిషేధించడం అత్యంత కష్టసాధ్యం. కనుక ఈదృక్పథంతోచూస్తే భట్టనాయకుని రసభోగ వాదం, అధిక వ్యావహారికమనడంలో ఎటువంటి సందేహమూలేదు.

భట్టనాయకునికి సమకాలికుడయిన భట్టతోతుని సిద్ధాంత వైశిష్ట్యంకూడా కేవలం ఊహాగమ్యమే. అతను రచించిన 'కావ్యకౌతుకం' నేడు నామమాత్రావశిష్ట్యము. అభినవగుప్తుడు తన ధ్వన్యాలోకలోచనంలోనూ, అభినవభారతిలోనూ భట్టతోతుని సగౌరవంగా ఉటంకించాడు. అభినవగుప్తుడేకాక హేమచంద్రుడు కూడా తన 'కావ్యానుశాసనం'లో ప్రతిభా విషయ ప్రసంగంలో భట్టతోతుడు రచించిన కొన్ని చక్కటి శ్లోకాలను ఉదహరించాడు. ఈ శ్లోకాలలో రసం పట్ల భట్టతోతుడికి గల మనోనివేశం సర్వథా స్పష్టమవుతున్నది.

అభినవభారతిలోని రెండు అధ్యాయాలలో (6,19) భట్టతోతుడి సిద్ధాంతాలు విస్తారంగా చర్చించబడ్డాయి. ఆరవ అధ్యాయంలో భట్టతోతుడు శ్రీశంకుకుని రసానుకరణవాదాన్ని ఖండిస్తూ, భరత మతానుసారం రత్యాదుల పరిపుష్టరూపమే రసమనీ, రత్యాదుల అనుకరణ రసంకాదనీ నిరూపించాడు. అంటే నటనిష్ఠమయిన రసస్థితిని నిషేధించి సామాజిక నిష్ఠమయిన రసాన్ని ప్రతిపాదించాడన్నమాట. రసాన్ని అభినయకళకన్న ఉచ్చతర భూమికలో-సహృదయుడి చిత్తవృత్తిలో-ప్రతిష్ఠాపించాడు. 19వ అధ్యాయంలో లక్షణ, గుణ, అలంకార, శబ్దశక్తి వృత్తి మొదలయిన కావ్యతత్త్వాలు పరస్పరం అనుకూల్యభావంతో రసవ్యంజన చేస్తాయనే నిజాన్ని ఉద్ఘోషించే భట్టతోతుని శ్లోకాలు కొన్ని ఉటంకించబడ్డాయి.

'తదాచోక్తం భట్టతోతేన-

లక్షణాలంకృతి గుణా దోషాః శబ్దప్రవృత్తయః।
వృత్తిసంధ్యంగ సంరంభః సంహారోయః కవేః కిల॥
అన్యోన్యస్యానుకూల్యేన సంభూయైవ సముత్థితైః।
ఝుటిత్యేవ రసాయత్ర వ్యజ్యంతే హ్లాదిభిర్గుణైః॥
వృత్తైః సరలబంధైర్యన్ముగ్ధైశ్చూర్ణపదైరపి।
అశ్లిష్ట హృద్యఘటనం భాషయా సుప్రసిద్ధయా॥
యచ్చైద్దృక్కావ్యమాత్రం స్యాద్రస భావానుభావనమ్॥
సామాన్యాభినయే ప్రోక్తం వాచ్యాభినయ సంజ్ఞయా॥
ఏవం ప్రకారం యత్కించిద్వస్తు జాతం (కథార్పితమ్)।
అన్యూనాధిక సామగ్రీ పరిపోషాన్మిషద్రసమ్॥

(హిందీ అభినవభారతి. పు. 94)

(అంటే కవికి అవసరాలయిన సాధనాలనబడే లక్షణ, అలంకార, గుణ, దోష, శబ్దప్రవృత్తి, వృత్తి, సంధ్యంగాలలో అభినివేశంవల్ల, వీటి పరస్పరానుకూలత సమున్థితం కావాలి. ఈ విధంగా ఆనందదాయకాలయిన గుణాలవల్ల ఏ కావ్యంలో శీఘ్రంగా రసాభివ్యక్తి అవుతుందో, సరళబంధాలుకల ఛందస్సులు, కోమల, స్నిగ్ధవిలక్షణ ప్రయోగాలతోకూడి, సుప్రసిద్ధమయిన (వాడుక) భాషద్వారా, శ్లేషరహిత సంఘటనాయుక్తమయి, హృదయానికి ప్రసన్నంగా తోస్తుందో, అట్లాంటికావ్యంవల్ల రస, భావాలకు అనుభావకమవుతుంది. ఈకావ్యచర్చ వాచ్యాభినయమనే సామాన్యాభినయ ప్రసంగంలో కావించబడింది. ఇట్లాంటి సమస్త వస్తువు కథారూపమయి, యథావశ్యకమయిన కారణ సామగ్రితో యుక్తమయినపుడు, రసోన్మేషం జరుగుతుంది.)

పై ఉదహారణంలో రససాధ్యం, మిగతా కావ్యతత్త్వాలు సాధనమాత్రాలుగా చెప్పబడ్డాయి. రసంపట్ల అభినివేశం కారణంగా భట్టుతోతుడు నాటకంలో గీతప్రయోగంమీద ఎక్కువగా మక్కువ చూపిస్తాడు. దీనికి అభినవగుప్తుని వాక్యమే ప్రమాణం 'మాగురువులు భట్టతోతుడి మతానుసారం (నాటకంలో) రసాస్వాదన గీతం ద్వారానే జరుగుతుంది.

ప్రతిభా ప్రసంగంలోకూడా ప్రతిభాను ప్రేరణయే కవి ప్రముఖ ధర్మమని ఉద్ఘోషించి, ఆత్మవాదానుకూలం అయిన కావ్యసిద్ధాంతాన్నే పరిపోషించాడు, సుస్పష్టమయిన మాటలతో రసచక్రాంతర్గతంగా కవి అనుభావాన్నికూడా సమావిష్టంచేసి, సాధారణీకరణ ప్రక్రియలో నాయకునికీ, సహృదయునికీ మధ్య కవిని ప్రతిష్ఠించడం భట్టతోతుడి నూతన వైశిష్ట్యం. 'నాయకస్య కవేః శ్రోతుః సమానోఽనుభవస్తతః' (ధ్వ. లో. పు. 92) నిజానికి సాధరణీకరణ చక్రం (cycle) కవిలేకుండా పూర్తికాదు. రసప్రసంగంలో కవి అనుభూతిని ఉపేక్షించడంవల్ల, ఒకవిధంగా భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలోని, మహత్త్వపూర్ణమయిన ఈ అంశం అసంపూర్ణంగానె ఉండిపోయింది. భట్టతోతుడు ఈ విషయంపట్ల సంకేతంచేసి, మార్గప్రదర్శకుడయ్యాడు. కాని సమకాలిక శాస్త్రసంప్రదాయంలో దీనికి సరియైనవిధంగా ప్రవేశం లభించలేదు.

రస సంప్రదాయంలో సర్వప్రముఖుడయిన ఆచార్యుడు అభినవగుప్తుడు. క్రాంతదర్శి అయిన ఆయన ప్రతిభ రససిద్ధాంత చరిత్రలోనే గొప్ప మార్పుతెచ్చింది. కావ్యశాస్త్రానికి సంబంధించినవి రెండు గ్రంథాలు. ధ్వన్యాలోకలోచనం, అభినవభారతి. మొదటిదానిలో ఆయన ఆనందవర్ధనుడి ధ్వని సిద్ధాంతాన్ని విశదీకరించాడు. రెండోగ్రంథం భరతనాట్య శాస్త్రానికి భాష్యం. దీంట్లో భరతుడినాట్యసిద్ధాంతాలకు గంభీరమయిన దార్శనికవ్యాఖ్యచేయబడింది. అభినవగుప్తుడు రసవాదియా రసధ్వనివాదియా అని ప్రశ్నించవచ్చు. నిజానికి రసానికి, రసధ్వనికి సహజంగా భేదంలేదు. కాని వ్యవహారంలో రససంప్రదాయానికి, ధ్వనిసంప్రదాయానికి స్పష్టమయిన భేదంఉంది. అదీ వర్తమానకాల విమర్శశాస్త్ర పారిభాషిక శబ్దాలలో అనుభూతి ప్రాధాన్యానికి, కల్పనాప్రాధాన్యానికి ఉన్న భేదంవంటిది. రెండు సంప్రదాయాలూ అనుభూతి, కల్పన అనేవి తప్పనిసరిగా అన్యోన్యాశ్రితాలు అని పరిగణిస్తవి. కాని రెండింటిలో బలాబలాల భేదం స్పష్టం. ఈ విధంగా బలాబలాలనే గీటురాయిలో పరీక్షిస్తే రసంపట్ల అభినవగుప్తుడి అభినివేశం స్పష్టంకాగలదు.

1. 'తేనరస ఏవవస్తుతః ఆత్మా, వస్త్వలంకార ధ్వనీతు సర్వథా రసం ప్రతి పర్యవస్యేతే
ఇతి వాచ్యాదుత్కృష్టౌ తావిత్యభిప్రాయేణ ధ్వనిః కావ్యస్యాత్మేతి సామాన్యేనోక్తమ్.'

(ధ్వ. లో. పు. 85)

(ఇందువల్ల రసమే వస్తుతః కావ్యానికి ఆత్మ. వస్తు, అలంకార ధ్వనులు రసపర్యవసానాలయినపుడే కావ్యసంజ్ఞను పొందుతాయి. ఇవిరెండూ వాచ్యార్థంకంటే శ్రేష్ఠమయినవి కనక సాధారణంగా ధ్వనిని కావ్యాత్మ అని అంటారు.

2. యథోక్తమ్-

'ధర్మార్థకామ మోక్షేషు వైచక్షణ్యం కలాసుచ ।
కరోతి కీర్తిం ప్రీతించ సాధు కావ్య నివేషణమ్॥ ఇతి

తథాపితత్ర ప్రీతిరేవ ప్రధానమ్। అన్యథా ప్రభుసంమితేభ్యో వేదాదిభ్యో మిత్రసంమితేభ్యశ్చేతి హసాదిభ్యో వ్యుత్పత్తిహేతుభ్యః కో స్య కావ్యరూపస్య వ్యుత్పత్తి హేతోర్జాయా సంమితత్వలక్షణో విశేషఇతి ప్రాధాన్యే నానంద ఏవోక్తః। చతుర్వర్గ వ్యుత్పత్తేరపి చానంద ఏవ పార్యంతికం ముఖ్యం ఫలమ్।

(ధ్వ. లో. పు. 40-41)

(పెద్దలు చెప్పినట్లు-

సత్కావ్యాలను సేవించడం (దర్శించడం, పఠించడం) వల్ల ధర్మార్థకామమోక్షాలు, కళలలో నైపుణ్యం, కీర్తి, ఆనందాలు లభిస్తవి. అయినా అక్కడ ఆనందమే ప్రధానం. అలా కాకపోతే, ఉపదేశానికై ప్రభుసమ్మితపద్ధతి నాశ్రయించే వేదాదులకంటే, మిత్రసమ్మితపద్ధతి ననుసరించే ఇతిహాసాదులకంటే, కాంతా సమ్మిత శైలిని ఆశ్రయించే కావ్యానికిగల వైశిష్యం ఏమిటి? ఆనందప్రాధాన్యమే ఈ వైశిష్ట్యమని చెప్పాలి. చతుర్వర్గ వ్యుత్పత్తిలోకూడా ఆనందమే అన్నింటినిమించిన ముఖ్యమయిన ఫలం)

3. ప్రాధాన్యాదితి। రసపర్యవసానాదిత్యర్థం। తావన్మాత్రా విశ్రాంతావపి చాన్య శాబ్ద వైలక్షణ్యకారిత్వేన వస్త్వలంకారధ్వనేరపి జీవితత్వ మౌచిత్యాదుక్తమితిభావః

(ధ్వ. లో. పు. 90).

(రస, భావాలు ప్రధానం అనడంలో చర్వణ పర్యవసానం రస, భావాలలో అవుతుందని ఆశయం. కేవలం వస్తు-అలంకారాలలో కావ్యాస్వాదన విశ్రాంతి కలగకపోయినా, ఇతర శాబ్దబోధనలకంటే, వీటిలో కొంత వైలక్షణ్యం ఉన్నదికదా! ఈ ఔచిత్యం కారణంగానే ఇవికూడా కావ్యప్రాణమని చెప్పబడింది.)

పై ఉద్ధరణవల్ల, ధ్వనికారుడు రసంపట్ల పక్షపాతం వహించికూడా, వస్త్వలంకార ధ్వని ప్రాధాన్యాన్ని ఎట్లాంటి నిర్బంధాలులేకుండా గ్రహించకలిగాడు కాని, అభినవగుప్తుడు మాత్రంరసంపట్ల ఎక్కువ అభినివేశం ఉన్నవాడు కావడంతో, వస్త్వలంకారధ్వనుల వైశిష్ట్యాన్ని

ప్రయత్న పూర్వకంగానే స్వీకరించాడన్న విషయం స్పష్టమవుతున్నదీ. మూలరచయితకు, వ్యాఖ్యాతకు దృక్పథంలోగల భేదం చివరివరకు గోచరిస్తూనే ఉంటుంది. నిజానికి అభినవుడి దార్శనిక సిద్ధాంతం శైవాద్వైతం. దానికి మూలాధారం పరమతత్త్వ ఆనందమయ అద్వైతస్థితి. శైవాద్వైతానికి ఆధారభూతమయిన ఆనందతత్త్వం అద్వైతం కావడంతో అఖండం, అనాది. దానికి ఉత్పత్తి లేదు, అభివ్యక్తిమాత్రం కలుగుతూ ఉంటుంది. ఈ విధంగా శైవాద్వైతం అభివ్యక్తివాదాన్ని ఆనందవాదానికి సాధకమయిన సిద్ధాంతరూపంలో, అభినివేశంతో గ్రహిస్తుంది. కనకనే అభినవగుప్తుడు రససిద్ధాంత సాధకరూపంగా ధ్వనిసిద్ధాంతాన్ని పట్టుదలతో స్వీకరించాడు. ఆయన సహజంగా రసవాదియే. వ్యంజన (ధ్వని) కూడా ఆయనకు తన రస విషయక - అభిమతాన్ని సమర్థించడానికి తప్పకుండా స్వీకార్యమే. రెండు సిద్ధాంతాలపట్ల అభినవగుప్తాచార్యునికిగల ఆసక్తికి ఇదే స్పష్టమయిన కారణం. శివతత్త్వానికి, రసతత్త్వానికిగల సహజ సంబంధాన్ని ఆయన అనేక పర్యాయాలు వ్యక్తకరించాడు.

1. సంసారనాట్యజనన ధాతృబీజలతాజుషామ్ ।
జలమూర్తిం శివాంపత్యుః సరసాం పర్యుపాస్మహే ॥

(ప్రపంచ రూపమయిన నాట్యం ఉత్పత్తి - స్థితులకు (వరసగా) బీజలతలను ధరించేదీ, శివుని రసమయమూ, మంగళమయమూ అయిన జలమూర్తిని మేము ఉపాస్తిస్తాము.

2. యావిన్నిజ హృదయ రసవిలస ద్వికస్వర నిర్వార చమత్కార పవిత్రతాన
జాత భగవత ఇవ తావచ్ఛిక్షా శతైరపి వైచిత్ర్యమనాహార్యమ్ ॥

([శివ]భగవానుడివలె తన హృదయంలో రసంవల్ల ఉత్పన్నమయిన సౌందర్యం, ఉద్దామ ఆనందంతో కూడిన పవిత్రతత ఉత్పన్నం కానంతవరకు వందలసార్లు నేర్పించినా (అభినయానికి కావలసిన స్వాభావిక) సౌందర్యం సమకూడదు.)

(హిందీ అభినవభారతి. పు. 125)

ఇంకొకచోట, లోచనంలో. మంగళాచరణంలో సరస్వతీ తత్త్వానికికూడా రస తత్త్వంతో సంబంధం స్థాపించబడింది.

'జగద్ గ్రావప్రఖ్యం నిజరస భరత్సారయతిచ'

(పాషాణ సమమయిన నీరస జగత్తును తన రసభారంచేత సరసమూ-సారవంతమూ చేసే [సరస్వతీ తత్త్వం])

తన దర్శన గ్రంథాలలో, అభినవగుప్తుడు, ప్రత్యభిజ్ఞా దర్శనానుసారంగా, రస తత్త్వాన్ని గురించి అపూర్వమయిన వ్యాఖ్యానం చేశాడు. అభినవభారతి, లోచనంలో మూల కోరికలను వ్యాఖ్యానించడంతోపాటు దాదాపు రససిద్ధాంతంలో ప్రముఖమయిన అంశాలన్నింటిని గురించి స్వతంత్రమయిన, గంభీరమయిన అభిప్రాయాలను అభివ్యక్తీకరించాడు. ఈ నాటికీ భారతీయ రసశాస్త్రంపై వాటి ప్రభావం అక్షుణ్ణమయినది. రసశాస్త్రంలో అభినవుడు చేసిన అనేక నూతన సిద్ధాంతాలకు నేటికికూడా తిరుగులేదు.

1. రసతత్త్వ స్వరూప, నిష్పత్తుల సందర్భంలో తన పూర్వుల సిద్ధాంతాలను-ఉత్పత్తివాదం, అనుకృతివాదం, భుక్తివాదం మొదలయినవాటిని-గట్టిగా ఖండించి, తన అభివ్యక్తివాదాన్ని, దృఢమయిన దార్శనిక ప్రాతిపదికమీద, ప్రతిష్ఠించాడు. (హిందీ అభినవభారతి అధ్యా. 6). అనే కావ్యగతమూ, నటగతమూ అయిన రసస్థితిని నిషేధించి, సహృదయగతమయిన రసస్థితిని స్వీకరించాడు. ఈ విధంగా రస వస్తునిష్ఠరూపాన్ని తిరస్కరించి శుద్ధవ్యక్తినిష్ఠమూ ఆత్మనిష్ఠము అయిన 'ఆస్వాద' రూపాన్ని ప్రతిపాదించాడు. భట్టనాయకుడి భోగవాదంలో ద్వైతస్థితి లేదా దాని ఆభాసం నిస్సందేహంగా ఉంది. అభినవుడు రసం అఖండ అద్వైతస్థితిని దృఢంగా స్థాపించాడు.

'అస్మన్మతేతు సంవేదనమేవానంద ఘన మాస్వాద్యతే

(హిందీ అభినవ భారతి పు. 501)

సాంఖ్యమతంవల్ల ప్రభావితమయిన రసం సుఖదుఃఖాత్మకమనే వాదాన్ని భట్టనాయకుడే ఖండించాడు. కాని అభినవగుప్తుడు శైవాద్వైత సిద్ధాంతానుసారంగా దాన్ని ఎటువంటిభ్రమకు ఆస్కారం లేకుండా ఖడించి, రసం ఏకైక ఆనందమయ స్థితిని ప్రతిపాదించాడు.

'అన్వేత్యాది శబ్దేన శోకాదీనామత్ర సంగ్రహః। సచనయుక్తః। సామాజికానాం హి హర్షైక ఫలం నాట్యం నశోకాది ఫలమ్॥

(హిం. అ. భా. పు. 500)

ఈ దృష్టితో అభినవగుప్తుడు రసాభివ్యక్తికి ప్రముఖమయిన మాధ్యమంగా రూపకాన్నే పరిగణించాడు. కాని ప్రబంధకావ్యంలోకూడ భాష, వేషం మొదలయిన వాటి కల్పన, వర్ణనా చమత్కారంద్వారా రసస్థితి అతనికి సర్వధాస్వీకార్యమే. ప్రబంధ ఉపజీవ్యం కావడంతో ముక్తకాలలోకూడా రసస్థితి స్వీకార్యమే. ఎందుకంటే వాటియందు సహృదయుడు పూర్వాపరోచిత ప్రసంగాలను కల్పించుకొని, 'ఇక్కడ, ఈ సందర్భంలో, ఈ విధమయిన వ్యక్తి వ్యక్తిగా ఉన్నాడు అనే భావాలను ఏర్పరచుకుంటాడు.

'తద్రూప సమర్పణయాత ప్రబంధే భాషా వేష ప్రవృత్త్యౌచిత్యాది కల్పనాత్। తదుపజీవనేన ముక్తకే। తథాచతత్ర సహృదయాః పూర్వాపరముచితం పరికల్ప్య 'ఈదృగత్ర వక్తాస్మిన్నవసరే' ఇత్యాది బహుతరం పీఠబంధం రూపం విదధతే.'

రసవంతమయిన దృష్టికి కావ్యభేదాలక్రమం ఈ కింది విధంగా ఉంటుంది. రూపకం-ప్రబంధం-ముక్తకం

2, అభినవగుప్తుని అభిప్రాయానుసారం రససిద్ధి కేవలం విభావ, అనుభావ, వ్యభిచారి భావాల ప్రాధాన్యంవల్ల కలిగినా, పూర్ణోత్కర్ష మాత్రం రసావయవాల సమప్రాధాన్యంద్వారానే సాధ్యం అవుతుంది. 'కింతు సమప్రాధాన్య ఏవం రసాస్వాద స్యోత్కర్షః'

3. భరతుడూ, తన గురువయిన భట్టతోతుడూ-ఈ ఇద్దరిద్వారా సూచనలనుపొంది,

అభినవుడు కవిగత రసాన్ని సుస్పష్టంగా వ్యాఖ్యానించాడు. భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలో కవిగత రసాన్నిగురించి ఇంత ప్రామాణికమయిన వాఖ్య మరోచోట కానరాదు.

'కవిగత సాధారణీ భూత సంవిన్మూలశ్చ కావ్య పురస్సరోనట వ్యాపారః। సైవచ సంవిత్ పరమార్థతో రసః। సామాజికస్య తత్ప్రతీత్యా వశీకృతస్య పశ్చాదపోద్ధార బుద్ధ్యా విభావాది ప్రతీతిరితి। తదేవం మూల బీజ స్థానీయః కవిగతో రసః।'

(హిం. అ. భా. పు.515)

(ఆ కవిగత సాధారణీభూత రస సంవిన్మూలక కావ్యంద్వారా నటుని ప్రవృత్తి జరుగుతుంది. ఆ కవిగత సంవిత్తు వాస్తవానికి (మూలభూత) రసం దాని ప్రతీతికి వశీభూతుడయిన (కవిగత రసంచేత ప్రభావితుడయిన) సామాజకుడిని అపోద్ధార బుద్ధి అంటే అన్వయ వ్యతిరేకాదులద్వారా, విభావాదుల ప్రతీతి కలుగుతుంది. కనక కవిగత రసం మూల బీజ రూపంగా ఉంటుంది.)

తరవాత కవిగత రసానికి, సామాజికగత రసానికిగల పరస్పర సంబంధాన్ని వ్యాఖ్యానిస్తూ, ఆచార్యపాదు డీవిధంగా వ్రాసాడు.

'కవిర్హి సామాజిక తుల్యఏవ। తత ఏవోక్తం 'శృంగారీ చేత్కవిః' ఇత్యాది ఆనందవర్ధనాచార్యేణ। తతో వృక్షస్థానీయం కావ్యం। తత్ర పుష్పాది స్థానీయోఽభినయాది నట వ్యాపారః। తత్రఫలస్థానీయః సామాజిక రసాస్వాదం తేన రసమయమేవ విశ్వమ్।'

(కవి సామాజికుని వంటివాడే. కనకనే శ్రీ ఆనందవర్ధనాచార్యులు కవి శృంగారి అయితే జగత్తంతా రసమయం అవుతుందనీ, కవి వీతరాగుడయితే కావ్యమంతా నీరసమవుతుందనీ చెప్పారు. (ధ్వన్యాలోకం 3-42) దాని (బీజస్థానీయమయిన కవిగతరసం) నుండి వృక్షస్థానీయమయిన కావ్యం ఉత్పన్నమవుతుంది. దానిలో పుష్పస్థానీయాలయినవి అభినయాది నటవ్యాపారాలు. దానిలో ఫలస్థానియం సామాజికుల రసాస్వాదనం. ఇందువల్లనే జగత్తు రసమయమవుతుంది,) (హిం. అ. భా. పు. 515)

5. భరతుడు ఓషధీ-వ్యంజనాలు మొదలయినవాటిని దృష్టాంతాలుగా ఉదహరించి, రసపరిపాకాన్ని వ్యాఖ్యానించాడు. అభినవుడు శాస్త్రీయ దృక్పథంతో దానిని విశదీకరించి, రస పరిపాకమూ, రసాస్వాదమూ అనే ప్రశ్నలను విపులంగా చర్చించాడు. ఇదే విధంగా రసాల ఉత్పాద్య-ఉత్పాదక సంబంధం కూడా అభినవభారతిలో విశదంగా వ్యాఖ్యానించబడింది. భరతుడు ఈ సందర్భంలో శృంగారంనుండి హాస్యం, రౌద్రం నుండి కరుణ, వీరం నుండి అద్భుతం, బీభత్సంనుండి భయ నకరసం ఉత్పన్నమవుతాయని మాత్రమే చెప్పాడు. అది ఎలాఅంటే శృంగారానుకృతి హాస్యమనీ, రౌద్రానికి కరుణఅనీ, వీరం కార్యం అద్భుతమనీ, బీభత్సమున్నచోట భయానక రసం ఉంటుందని తెలుసుకోవాలి. అభినవగుప్తుడు విపులంగా, శాస్త్రీయ పద్ధతిలో ఈ సంబంధాన్ని (1) అనుకృతి-ఆభాసము (2) వ్యవహిత ఫలము (3) అవ్యవహితఫలము (4) తుల్య విభావత్వ కారణంగా ఆక్షేపము-ఈ నాలుగు విధాలుగా విశ్లేషించాడు.

6. లోల్లటుడు ప్రతిపాదించిన రసాల అనంతత్వాన్ని నిషేధించి, అభినవుడు రసాల సంఖ్యను తొమ్మిదిగా ఎంచుకొని, శాంతాన్ని మహారసంగా పరిగణించాడు. శాంతరసంపట్ల ఆయనకున్న మనోనివేశం వల్ల అనేక పర్యాయాలు భరతుడు శాంతరసస్థితిని అంగీకరించిన ఒకానొక ప్రతిని ఉటంకిస్తూ ఉంటాడు. శాంతరసంతోపాటు, అభినవభారతిలో శృంగారరస వివేచనకూడా విపులంగా జరిగింది.

ఈ విధంగా రసంపట్ల అభినవగుప్తుని ఆస్థ సర్వథా అసందిగ్ధం అని చెప్పవచ్చు. ఆయన రసవివేచన వ్యాపకమూ, గభీరమూ కావడంతోపాటు అతి ప్రబలమయినదికూడా. ఈ దృష్టితో, భారతీయ రసశాస్త్రంలో ఈతని స్థానం అనన్య సాధారణమయినది.

రాజశేఖరుని (నిజానికి ఇతను కాలక్రమంగా అభినవుడికి పూర్వుడు) ముఖ్య విషయం కవిశిక్ష. కాని ఇతని విషయపరిధి అత్యంత వ్యాపకం. ఈతని దృక్పథం ఇతరుల కంటే ఆధునికమయినది. ఇతను చేసిన రసవివేచన సంక్షిప్తమయినది. కాని రసమహత్వం పట్ల ఇతని దృష్టి నిర్దుష్టమయినది.

'శబ్దార్థౌతే శరీరం . . . . రస ఆత్మా . . . .

(కావ్యమీమాంస-[హిందీ అనువాదం] పు. 14)

తన పుత్రుడయిన కావ్యపురుషుడితో సరస్వతి ఈ ప్రకారంగా అంటున్నది. శబ్దార్థాలు నీ శరీరం, రసం ఆత్మ. ఆ తరవాతి అధ్యాయంలో 'అర్థవ్యాప్తి' అనే ప్రసంగంలో భట్టలోల్లటుని ఉటంకించి, మళ్ళీ రస ప్రాధాన్యాన్ని ప్రతిపాదించాడు.

'రసవత్ ఏవ నిబంధయుక్తో న నీరసస్య'

(కావ్యమీమాంస [హిందీ అనువాదం] పు. 110)

ప్రకృతి లేదా భౌతికజీవనానికి సంబంధించిన పదార్థాల-వర్ణన ఎంత రమణీయమూ, మహత్త్వ పూర్ణమూ అయినప్పటికీ, రాజశేఖరుని అభిప్రాయానుసారం అది కావ్యానికి పర్యాప్తం కాదు; అది రసానుకూలంగా ఉండడం ప్రధానం.

'మంజన పుష్పావచయన సంధ్యా చంద్రోదయాది వాక్యమిహ।
సరసమపినాతి బహులం ప్రకృత రసాన్వితం రచయేత్ ॥

(కా. మీ. [హిందీ అనువాదం] పు. 111)

(జలక్రీడ, పుష్పాపచయం, సంధ్య, చంద్రోదయాది కాలవర్ణనలు, సరసాలయిన ఎక్కువగా ఉండకూడదు. ప్రస్తుత ప్రసంగం, రసానికి విరుద్ధంగాకూడా ఉండకూడదు.)

యస్తు సరిదద్రి సాగరపుర తురగరథాది వర్ణనేయత్నః।
కవిశక్తి ఖ్యాతి ఫలోవితతధియాంనో మతః స ఇహ ॥

(నదులను, పర్వతాలను, సముద్రాలను, నగరాలను, తురగ, రథాదులను వర్ణించడంలో కవులు చేసే ప్రయత్నాలు వారి కావ్యరచనాశక్తి ప్రసారాలు మాత్రమే. మర్మజ్ఞులయిన విద్వాంసులు వాటిని అంతగా మెచ్చుకోరు.

పై అనువంశ్య శ్లోకాన్ని ఉటంకించి, రాజశేఖరుడు దానిని పూర్తిగా అంగీకరిస్తూ ఇలా అంటాడు. 'ఆమఖతి యాయ వారీయః' (యాయవారీయులు ఇదే సముచితమని చెబుతున్నారు.) ఈ ప్రసంగంలో 'రస' శబ్దం శుద్ధ రసశాస్త్రీయ అర్థంలోనే (వస్తుసౌందర్యం కంటే భిన్నమయిన, భావ సౌందర్యార్థంలో) ప్రయోగించబడింది. భారతీయ కావ్యం ప్రకృతి వర్ణనా వైభవంతో విలసిల్లుతున్నది. కాని భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలో ప్రకృతికి ఆలంబనస్థానం లభించలేదు. రస పరిపాకానికి క్రియ ఒక్కటే చాలదు, ప్రతిక్రియకూడా ఎంతో అవసరం. ఈ తర్కంవల్లనే ప్రతిక్రియాశక్తి రహితమయిన ప్రకృతి రసపరిపాకానికి ఉపయుక్తం కాలేకపోయింది. రాజశేఖరుడు కావ్యమీమాంసలోని తొమ్మిదో అధ్యాయంలో భారతీయ రసశాస్త్రంలోని ఈ సత్యాన్నే ప్రతిపాదించాడు. ప్రకృతిలోని రమణీయ దృశ్యాలవర్ణన ఆకర్షకంగానే ఉంటుంది. కాని వాటిలో మానవ భావాల సంస్పర్శచేతనే సరసత్వం కలుగుతుందని ఆయన స్పష్టంగా చెప్పాడు. నదీ, పర్వత, సాగర, పుర, తురగ, రథాది వర్ణనలలో మానవభావ స్పర్శవల్ల రసవత్త కలిగే విధానాన్ని చక్కటి ఉదాహరణలిచ్చి వివేచించాడు. ఒక ఉదాహరణ :

'తత్రనదీవర్ణన రసవత్తా :
ఏతాం విలోకయ తలోదరి ! తామ్రపర్ణీ-
మంభోనిధే వివత శుక్తి పుటోద్ధృతాని
యస్యాః పయాంసి పరిణాహిషు హారమూర్త్యా
వామభ్రువాం పరిణమంతి పయోధరేషు ॥

(ఓ కృశోదరీ ! సముద్రంలో కలిసే ఈ తామ్రపర్ణీ నది చూడు. దీనిలోఉన్న ముత్యపు చిప్పల సంపుటాల్లోనుండి వెలువడిన జలకణాలు, సుందరీమణుల విశాల స్తన తటాలపై ముత్యాలహారాలుగా శోభిస్తాయి.)

(కా. మీ. [హిందీ అనువాదం] పు. 111)

ఇక్కడ ఈ నదీవర్ణన, మానవ సౌందర్యం, మానవ లాలసల సంస్పర్శవల్ల రసవంతమవుతున్నది.

ఈ ప్రసంగంలోనే రాజశేఖరుడు జైనాచార్యుడయిన పాల్యకీర్తి అభిప్రాయాలతో, తన భార్య శ్రీమతి అవంతి సుందరి అభిప్రాయాలను ఉటంకిస్తూ ఇంకొక ప్రధానమయిన సిద్ధాంతాన్ని ప్రతిపాదించాడు.

1. వస్తువు ఎటువంటిదయినా, రసవత్త కవి ప్రకృతిమీదఆధారపడి ఉంటుంది. (పాల్యకీర్తి). ఏ వస్తువు స్వరూపమూ నియమితమయినదికాదు. ప్రతి వస్తువు అనియత స్వభావం కలదయి ఉంటుంది. (అవంతి సుందరి), ఈ కవిగత రూపం భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలో నిశ్చయపూర్వకంగా స్వీకరించబడింది. కాని తరవాత సహృదయ గత రూపానికి కలిగిన ప్రచారంవల్ల కవిగతరసం ఒకరకంగా మరుగున పడిపోయిందని చెప్పవచ్చు. కవిగతరసాన్ని స్పష్టంగా వ్యాఖ్యానించిన స్వతంత్రచేతస్కులయిన సంస్కృతాచార్యులలో రాజశేఖరుడొకడు.

ఈ యుగంలో రససిద్ధాంతాన్ని ప్రత్యక్షంగా సమర్థించిన గ్రంథం మరొకటికూడా

ఉన్నది. అది దశరూపకం. ఈ గ్రంథం భరతుడి నాట్యశాస్త్రంమీద ఆధారపడినటువంటిది. కనుక దశరూపక రచయిత అయిన ధనంజయుడికీ, సమకాలికుడయిన వ్యాఖ్యాత ధనికుడికీ రసంపట్ల మిక్కుటమయిన శ్రద్ధఉన్నది. దశరూపకంలోని చతుర్థ ప్రకాశంలో రసస్వరూపం, స్థితి, కావ్యరసాల సంబంధం, రసవిరోధం, దాని పరిహారం, శాంతరసం, నాటకంలో శాంతరసానికి చోటులేకపోవడం, వివిధ రసాలు, వాటి అవయవాలు, ముఖ్యభేదాలు-- ఇవన్నీ జాగ్రత్తగా, స్పష్టమయిన శైలిలో ప్రతిపాదించబడ్డాయి. ధనంజయుడు, ధనికుడు—— ఈ ఇద్దరి అభిప్రాయానుసారం 'కావ్యం' అంటే భావవిభావాది నిరూపకాలయిన శబ్దార్థాలు, దానికి రసంతోగల సంబంధం, వ్యంగ్య - వ్యంజక సంబంధంకాదు, భావ్య-భావక సంబంధం. ఆనందవర్ధనుడూ, అభినవగుప్తుడూ ప్రతిపాదించిన సంప్రదాయానికి భిన్నంగా వీరిపై లోల్లట, శంకుక, భట్టనాయకుల ప్రభావం స్పష్టంగా కనబడుతుంది. ధ్వనివాదాన్ని ఖండించి, ఆయన శబ్దార్థాల మూలభూతమయిన ఏకమాత్ర తాత్పర్యం రసమని ఉద్ఘోషించాడు.

'కావ్య శబ్దానాం చాన్వయ వ్యతిరేకాభ్యాం నిరతిశయ సుఖాస్వాద వ్యతిరేకేణ ప్రతిపాద్య ప్రతి పాదకయోః ప్రయోజననాంతరానుపలబ్ధేః స్వానం దోద్భూతిరేవ కార్యత్వే నావధార్యతే ।'

(ఈ స్థితిలో కావ్యశబ్దాలకు విభావాది రూపఅర్థంతో అన్వయ వ్యతిరేక రూప సంబంధం ఉన్నది. [ఒకటి ఉన్నపుడే రెండోదానికి అస్తిత్వం.] ఈ కావ్యోపాత్త శబ్దాల విభావాదులలోనే నిరతిశయ సుఖాస్వాదం—— రసరూపమయిన అలౌకికానంద చర్వణ లభించదు. రసం దీని ప్రతిపాద్యం. ఈ విధంగా కావ్యంలో ప్రయుక్తాలయిన శబ్దాల ప్రవృత్తి, వాటి ప్రయోగమూ, విభావాదిస్థాయి భావమూ, రసనిష్పత్తికొరకే జరుగుతుంది. వీటిలోకూడా విధాభావాదులు, స్థాయిభావాన్ని, రసాన్ని ప్రతిపాదించేవి. రసభావాలు వాటి ప్రతిపాద్యాలు. కావ్యమూ, కావ్యోపాత్త శబ్దాలూ, విభావాదులూ, స్థాయి భావమూ, రసమూ- వీటి పరస్పర సంబంధాన్ని గురించి పర్యాలోచించిన తరవాత, కావ్యరూపమయిన వాక్యానికి కేవలం ఒక్క ప్రయోజనంతోపాటు కార్యం కనిపిస్తున్నది. అది సహృదయుని చిత్తంలో ఆనందోద్భూతిని కలిగించడమే. ఈ ప్రయోజనంతప్ప కావ్యానికి వేరే ప్రయోజనం ఉన్నట్లు తోచదు. కనక ఆనందోద్భూతినే కావ్యకార్యంగా ఎంచుకోవాలి.)

(హిందీ దశరూపకం-డా. భోలాశంకర్‌వ్యాస్. పు. 239)

ధనుంజయుడి దృష్టిలోను, ధనికుడి దృష్టిలోను రసమంటే సాధారణ కావ్య చమత్కారం కాదు. రసమంటే విభావాదులతో యుక్తమయి స్థాయిభావ కారణంగా కలిగే ఆనందోద్భూతియే.

'తదుద్భూతి నిమిత్తత్వంచ విభావాది సంసృష్టస్య స్థాయిన
ఏవావగమ్యతే ।'

(హిం. ద. రూ. పు. 239)

దశరూపకంలో రసాన్ని - విశుద్ధమయిన పారిభాషికార్థంలో - స్థాయిభావపు ఆస్వాద రూపంలో పరిగణించారన్నమాట.

ఈ యుగంలోనే ఇంకో మేధావంతుడు, మహిమభట్టు అనే ఆచార్యుడు ధ్వని వాదాన్ని ప్రబలంగా ఖండించి, కావ్యం రసాత్మకం అనే విషయాన్ని సుస్పష్టంగా సమర్థించాడు.

'కావ్యమాత్రస్య ధ్వనివ్యపదేశ విషయత్వేనేష్టత్వాత్
తస్య రసాత్మకత్వోపగమాన్ ।'

(వ్యక్తివివేకము-ప్రథమ విమర్శ పు. 93)

(అంటే కావ్యమాత్రం ధ్వనికి విషయం. [ధ్వని కావ్యభేదానికి మాత్రమే చెందినదికాదు.] వస్తుతః రసముంటేనే కావ్యముంటుంది.)

'తస్యరసాత్మతాభావే ముఖ్యవృత్యా కావ్యవ్యపదేశ ఏవన
స్యాత్, కిముత విశిష్టత్వమ్ ।'

(వ్య. వి. పు. 90)

(రసాత్మకంకానప్పుడు, కావ్యంగా పరిగణనమే ఉండదు. ఇంక దానికి వైశిష్ట్యం ఎక్కడిది ?)

ఈ విధంగా ఆయన అత్యంత స్పష్టంగా రసమే కావ్యాత్మ అని నిరూపించాడు ఈ విషయంలో ఎటువంటి భిన్నాభిప్రాయాలకు తావులేదు.

'కావ్యస్యాత్మని సంజ్ఞని రసాదిరూపేన కస్యచిద్విమతిః ।

(వ్య. వి. పు. 105)

ఈ రసమహత్త్వం అపూర్వమయినది.

"పాఠ్యాదథ ధృవాగానాత్ తతః సంపూరితే రసే ।
తదాస్వాదభరైకాగ్రో హృష్యత్యంతర్ముఖః క్షణమ్ ॥
తతో నిర్విషయస్యాస్య స్వరూపావ స్థితౌ నిజః ।
వ్యజ్యతే హ్లాదనిష్యందోయేన తృప్యంతియోగినః ॥

(వ్య. వి. పు. 94)

రసభావంవల్ల మిగిలేవి ప్రహేళికాదులేకాని కావ్యంకాదు. ఈ తర్కం ఆధారంగానే మహిమభట్టు కావ్యభేదాలను అంగీకరించడు. రసధ్వని, అలంకారధ్వని, వస్తుధ్వని లేదా ధ్వని, గుణీభూతవ్యంగము- ఇలాంటివాటిని వేటినీ అంగీకరించడు. ఆయన తర్కపద్ధతి స్పష్ట మయినది. రసమున్నచోట కావ్యమున్నది. రసం లేనిచోట కావ్యంలేదు. కనక వస్త్వలంకార ధ్వనులు రసాంతర్గతాలనైనా అంగీకరించాలి లేదా అవి ఉన్నవి కావ్యాలు కావనైనా చెప్పాలి. ఈ విధంగా, రసం ఉన్నచోట, రసచమత్కార కారణంగా గౌణత్వం సంభవంకాదు. రస విహీనమయిన కావ్యం కావ్యమేకాదు. రసం ఉన్నప్పుడు గౌణత్వమున్నప్రశ్నే పుట్టదు.

'కించముఖ్యే రసాత్మని కావ్యే సంభవతి న తస్య గౌణస్యాశ్ర
యణం యుక్తమ్ ।'

(వ్య. వి. పు. 101)

సంస్కృత కావ్యశాస్త్రంలో రసాన్ని ఇంత ప్రబలంగా మరెక్కడా సమర్థించలేదు.

పరోక్షంగా చేసిన రససమర్థన

ఈ కోవకు చెందినవారిలో ధ్వనియుగానికి చెందిన ఆనందవర్ధనుడు, క్షేమేంద్రుడు అనే ఇద్దరు ఆచార్యులు ప్రముఖులు. వీరిద్దరూ రసానికి భిన్నంగా ధ్వని, ఔచిత్య సంప్రదాయాలను ప్రవర్తింపచేసినప్పటికీ, అసలు వీరికి రసంపట్ల ప్రగాఢమయిన ఆస్థకలదు. నిజానికి ధ్వనికి, ఔచిత్యానికి రసధ్వని అనీ, రసౌచిత్యమనీ అర్థం. ఈ విధంగా ఆనంద వర్ధనుణ్ణి, క్షేమేంద్రుణ్ణి ప్రకారాంతరంగా రససిద్ధాంతాన్ని గట్టిగా పోషించినవారిలో పరిగణించాలి.

ఆనందవర్ధనుడు రసప్రాధాన్యాన్ని విపులంగానూ, వివిధ రూపాల్లోను ప్రతిపాదించడం చూచి, చాలామంది విమర్శకులు (గ. త్ర. దేశపాండే మొదలయిన మహారాష్ట్ర విమర్శనులు) ఆయన గొప్ప రసవాది అని పరిగణిస్తున్నారు. ఈ దృష్టిని సమర్థించడం కష్టం. ఎందుకంటే రస, అలంకార రీతులకు భిన్నంగా ధ్వనిసిద్ధాంత స్థాపనకు ఎన్నో చారిత్రిక, సాహిత్యిక కారణాలు ఉన్నాయి. నేను వేరొకచోట నిరూపించినట్లు కావ్యంలో కేవలం భావనకేకాక, కల్పనాతత్త్వానికికూడా ప్రాధాన్యాన్ని ప్రతిష్ఠించడానికి జరిగిన సఫల ప్రయత్నమే ధ్వనివాదం. ఆనందవర్ధనుడు అసంలక్ష్య క్రమవ్యంగాలయిన రసాదులే కాక సంలక్ష్య క్రమవ్యంగాలయిన వస్తుధ్వని, అలంకార ధ్వనులనుకూడా ఉత్తమ కావ్యంగా పరిగణించాడు. అభినవగుప్తునివలె రసధ్వనిలో వాటి పర్యవసానాన్ని అనివార్యమని ఎంచలేదు. కనక రసానికి, ధ్వనికి అన్యోన్యాశ్రయ సంబంధం ఉన్నప్పటికి, రెండింటిలోగల భేదాన్ని అంగీకరించవలసిందే. కాని రసంపట్ల ఆనందవర్ధనుడికిగల అభినివేశం మరే రసవాదికంటే తక్కువయినది కాదు.

1. కావ్యాన్ని వ్యంగ్యప్రధానమని ప్రతిపాదిస్తూకూడా, ఆనందవర్ధనుడు అనేక ప్రకారాలయిన వ్యంగ్యాలలో, రసాదివ్యంగ్యమే ప్రధానమయినదని తలంచాడు.

వ్యంగ వ్యంజక భావే స్మిన్ వివిధే సంభవత్యపి ।
రసాదిమయ ఏకస్మిన్కవిః స్యాదవధానవాన్ ॥

(ధ్వ. లో. 4-5

(ఈ వ్యంగ్యవ్యంజక భావం నానారూపాలలో సంభవమయినా, కవి కేవలం రసాది భేదంపైనే ధ్యానముంచాలి.)

2. వస్తుధ్వని, అలంకారధ్వని (సంలక్ష్యక్రమ వ్యంగ్యధ్వని) కూడా రసానికి ఉపకరించి, మిక్కిలిశోభను పొందుతుంది.

అనుస్వానోప మాత్మాపి ప్రభేదోయ ఉదాహృతః ।
ధ్వనేరస్య ప్రబంధేషు భాసతేసోఽపి కేషుచిత్ ॥

(ధ్వన్యాలోకం 3-15

(సాక్షాత్ వ్యంగ్యరూపంగా ఉండే సంలక్ష్యక్రమ వ్యంగ్యరూప ధ్వనిభేదం కూడా [పర్యవసానంలో] ఈ అసంలక్ష్యక్రమ వ్యంగ్యధ్వనికి వ్యంజనరూపంలో ప్రతిభాసిస్తుంది.)

గుణ, అలంకార, రీతి, వృత్త్యాదులన్నీ రసాశ్రితాలే, రసవ్యంజకత్వమే వాటికి సార్థక్యం.

'తమర్థమవలంబతేయేఽంగినంతే గుణాః స్మృతాః।
అంగాశ్రితాస్త్వ లంకారా మంతవ్యాః కటకాదివత్॥

(ధ్వన్యాలోకం 2-6)

(ప్రధానభూతమయిన అంగిని ఆశ్రయించుకొనిఉన్న [మాధుర్యాది] వాటిని గుణాలు అంటారు. అంగాన్ని [శబ్దం, అర్థం] ఆశ్రయించుకొని ఉన్నవాటిని కటకాదులవలె అలంకారాలు అంటారు.)

'వివక్షా తత్పరత్వేన నాంగిత్వేన కదాచన
కాలేచ గ్రహణ త్యాగౌ నాతి నిర్వహణైషితా॥

(ధ్వన్యాలోకం 2-18)

నిర్వ్యూఢస్యాపి చాంగత్వేయత్నేన ప్రత్యవేక్షణమ్।
రూపకాదేరలంకార వర్గస్యాఽంగత్వ సాధనమ్॥

(ధ్వన్యాలోకం 2-19)

1. (రూపకాది) వివక్ష (ఎప్పుడూ రసాన్ని ప్రధానంగా ఎంచుకొని) రస పరత్వంతో (వర్ణ్యంగా) ఉండాలి, 2. ప్రధానమయినదిగా ఏ పరిస్థితిలోనూ ఉండ కూడదు. 3, (సముచితమయిన) సమయంలో గ్రహింపబడాలి, 4. త్యజించబడాలి. 5. (మొదటినుండి చివరివరకు) అత్యంత నిర్వహణకు కోరిక (యత్నం) కూడదు. 6. (ఒకచోట ఎక్కడైనా ఆద్యంతం) నిర్వహింపబడినా (అది) అంగరూపంలోనే ఉండాలి. ఈ విషయంపట్ల జాగ్రత్త వహించాలి. ఈ (సమీక్ష) రూపకాదులయిన అలంకారాల అంగత్వానికి సాధనం.

'గుణానాశ్రిత్య తిష్ఠంతీ, మాధుర్యాదీన్ వ్యనక్తిసా।
రసాన్ .... ।

(ధ్వన్యాలోకం 3-6)

(మాధుర్యాది గుణాలను ఆశ్రయించుకొనిఉన్న అది (సంఘటన) రసాలని అభి వ్యక్తీకరిస్తుంది.)

4. కావ్యంలోని చిన్నచిన్న అవయవాలు- సుప్, తిఙ్, వచన, సంబంధ, కారక, కృత్, తద్ధిత, సమాసాలనుండి ప్రబంధ కావ్యంవరకూ-అన్నీ రసాన్ని వ్యక్తీకరించేవే. వాస్త వానికి అవి రస సంస్పర్శతోనే కావ్యమనిపించుకుంటాయి.

'సుప్-తిఙ్-వచన-సంబంధైస్తథా కారక శక్తిభిః
కృత్ తద్ధిత సమాసైశ్చద్యోత్యోఽలక్ష్యక్రమఃక్వచిత్॥

(ధ్వన్యాలోకం 3-16)

(సుప్ [ప్రథమాది విభక్తులు], తిఙ్ [క్రియా విభక్తులు], వచన [ఏక, ద్వి, బహు], సంబంధ [షష్ఠీవిభక్తి], కారకశక్తి, కృత్ [ధాతువులకు చేర్చే తిఙ్‌భిన్న ప్రత్యయం], తద్ధిత [ప్రాతిపదికలకుచేర్చే సుప్ భిన్న ప్రత్యయం], సమాసాలవల్ల [అభివ్యక్తమయిన సంలక్ష్యక్రమ వ్యంగ్యంకంటేకూడా] అక్కడక్కడ అసంలక్ష్య క్రమ వ్యంగ్య ధ్వని అభివ్యక్తమవుతుంది.)

కావ్య రూపాలన్నింటిలోనూ-ముక్తకంనుంచీ, మహాకావ్యం వరకూ-రసమే ప్రాణ రూపంగా పరివ్యాప్తమయి ఉంటుంది.)

'కవినాకావ్యముపనిబధ్నతా సర్వాత్మనా రసపరతంత్రేణ భవితవ్యమ్ నహి కవేరితివృత్త మాత్రనిర్వహణేన కించిత్ ప్రయోజనమ్. ఇతిహాసాదేవ తత్సిద్ధేః।'

(హిందీధ్వన్యాలోకం, పు. 264)

(కావ్యనిర్మాణ సమయంలో కవి సంపూర్ణంగా రసపరతంత్రుడయి ఉండాలి. ఇతివృత్త నిర్వహణమాత్రమే కవి ప్రయోజనంకాదు. ఎందుకంటే అది ఇతిహాసం చేతకూడా సిద్ధించగలదు.)

ఈవిధంగా ధ్వన్యాలోకంలో రససార్వభౌమమహత్త్వం, ఎటువంటి భ్రమకు తావు లేకుండా, నొక్కి చెప్పబడింది. కానివానికి సాధనం సర్వత్రా ధ్వనియే. అభినవగుప్త-ఆనందవర్ధనుల అభిప్రాయాలను సూక్ష్మంగా వివేచించి చూస్తే, రసాన్ని ప్రత్యక్షంగా సమర్థించడంలోనూ, పరోక్షంగా సమర్థించడంలోనూ ఉన్న భేదం స్పష్టం కాగలదు. నిజానికి పరిణతరూపంలో రసానికీ, ధ్వనికీగల భేదాన్ని నిరూపించే విభాజకరేఖ గీయడానికి వీలులేనంతగా, అగణనీయంగా ఉంటుంది. కాని భేదం లేదనడానికి వీలులేదు కదా! అభినవగుప్తుడు వస్త్వలంకారధ్వనివద్ద క్షణమాత్రమయినా ఆగడు. అతని దృష్టిలో రసపర్యవసానమే ఈ రెంటింటి ప్రయోజనం. అటువంటి కోటి ఆనందవర్ధనుడు సంలక్ష్యక్రమ వ్యంగ్యానికిగల స్వతంత్రసత్తాను స్వీకరించి, వాటి రసోన్ముఖతను వెల్లడిస్తాడు. కాని అంత స్పష్టంగానూ, నిర్భ్రాంతంగానూకాదు. కనకనే ఆనందవర్ధనుడు చేసిన రససమర్థనను సిద్ధాంతపరంగా పరోక్షమయినదనే ఎంచ వలసివస్తుంది.

ఔచిత్య సంప్రదాయ ప్రవర్తకుడయిన ఆచార్య క్షేమేంద్రుడి దృక్పథంకూడా ఇటువంటిదే. ఆయన రససిద్ధకావ్యమే వస్తుతః కావ్యశబ్దానికి తగినదని తలంచాడు. ఆయన ఆనందవర్ధనుడి

'ప్రసిద్ధౌచిత్య బంధస్తు రసస్యోపనిషత్ పరా।'

(హిందీ ధ్వన్యాలోకం, పు. 259)

(ప్రసిద్ధమయిన ఔచిత్యాన్ని అనుసరించడమే రసానికిగల పరమ రహస్యం) అనే అభిప్రాయాన్ని ఈ కింది విధంగా తన మాటల్లో ప్రతిపాదిస్తాడు.

'అలంకారాస్త్వలంకారాగుణాః సదా।
ఔచిత్యం రససిద్ధస్య స్థిరం కావ్యస్య జీవితమ్॥

(ఔచిత్యవిచారచర్చ, పు. 5)

(అలంకారాలు అలంకారాలే, గుణాలు ఎప్పటికీ గుణాలే. రససిద్ధ కావ్యానికి స్థిర జీవితం ఔచిత్యమే.)

క్షేమేంద్రుని అభిప్రాయానుసారం కావ్యంలోని ఆస్వాదనీయ తత్త్వం రసమే. ఔచిత్యం ద్వారా రసం అధిక ఆస్వాదనీయమై, అందరి హృదయాల్లో పరివ్యాప్తమవుతుంది.

'కుర్వన్సర్వాశయే వ్యాప్తిమౌచిత్యరుచిరో రసః ।'

(ఔ. వి. చ. పు. 116)

చిన్నదయిన తన గ్రంథంలో క్షేమేంద్రుడు రసౌచిత్యాన్ని విపులంగా వివేచించాడు. రసం సమస్త అవయవాల-ఆలంబనం, ఉద్దీపనం, అనుభావం, వ్యభిచారిభావాలు మొదలయినవాటి వర్ణనల్లో ఔచిత్యం పూర్తిగా నిర్వహించబడాలని ఆయన ఆశయం. రసాల పరస్పరబంధం, సాంకర్యం, సంసృష్టిలోకూడ ఔచిత్యం పరిపూర్ణంగా రక్షించబడాలి.

ఈ విధంగా క్షేమేంద్రుడు రసాన్ని కావ్య ప్రధాన తత్త్వంగా పరిగణించాడు. కాని రసానికి ఆధారం ఔచిత్యమనే ఆయన అభిప్రాయం. ఈ సిద్ధాంతం రస సిద్ధాంతానికి అనుకూలమయినదే. ఎందుకంటే రససిద్ధాంతంకూడా రస పరిపాకానికి ఔచిత్యం అనివార్యమనే భావిస్తుంది. రససిద్ధాంతం ప్రకారం ఔచిత్యం లేకపోతే రసాభాసమవుతుంది. ఈ దృష్ట్యా క్షేమేంద్రుడుకూడ సహజంగా రసవాదియే. ఆయన ఔచిత్య కల్పనకు కల ఆధారం కూడ చివరకు రసమేనని నిరూపించబడగలదు. క్షేమేంద్రుని దృష్టిలో రసానికీ, ఔచిత్యానికీ అనివార్యంగా అన్యోన్యాశ్రయ సంబంధం ఉన్నది. ధ్వనికారునిద్వారా నిరూపించబడిన ధ్వనికి, రసేతర భేదాలలో రససంస్పర్శ అనివార్యంగా ఉన్నట్లే, క్షేమేంద్రుని ఔచిత్యానికి, రసేతర భేదాలకు అనివార్యం రససంస్పర్శ ఉంది. భావ సౌందర్య రహితమయిన, కేవలం నైతిక-బౌద్ధిక ఔచిత్యాన్ని, కావ్యపరిధిలో, క్షేమేంద్రుడు పరికల్పించలేదు. అయినా క్షేమేంద్రుణ్ణి ప్రత్యక్ష రసవాదిగాకాక, పరోక్ష రసవాదిగానే పరిగణించాలి.

సమన్వయవాదులు

శృంగారాన్ని ఏకైక, సార్వభౌమరసంగా పరిగణించినవాడయినా, భోజరాజు మొత్తంమీద సమన్వయ వాదిఅయిన ఆచార్యుడని చెప్పడం సమంజసం. కావ్యస్వరూప విషయంలో వారి అభిప్రాయం దీనికి స్పష్ట ప్రమాణం.

'నిర్దోషం గుణవత్కావ్యమలంకారైరలంకృతమ్ ।
రసాన్వితం కవిః కుర్వన్కీర్తిం ప్రీతించ విందతి ।'

(స. క. భ. 1-2)

(దోషముక్తం, గుణయుక్తం, అలంకారం అలంకృతం, రససంపన్న పరిపుష్టం అయిన కావ్యరచనచేస్తూ, కవికీర్తికి, ప్రీతికి పాత్రుడవుతాడు.)

భామహాది పూర్వాచార్యులను అనుసరిస్తూకూడా, భోజుడు శబ్దార్థాల సహితత్వాన్నే కావ్యంగా పరిగణించాడు. ఈ సహితత్వం లేదా సంబంధం పన్నెండు రకాలు. వీటిలో అభిధా, వివక్ష, తాత్పర్యం మొదలయిన మొదటి ఎనిమిది రకాలు వాఙ్మయంలోని అన్ని శాఖలలో తప్పనిసరిగా ఉంటాయి, కాని చివరి నాలుగు-దోష, హాన, గుణోపాదాన, అలంకారయోగ

రసవియోగాలు, కేవలం కావ్యలక్షణాలే కావ్యంలో ఈ నాలుగింటికీ ప్రాధాన్యండున్నా, రస వియోగ ప్రాముఖ్యం నిర్వివాదం.

'వక్రోక్తిశ్చ, రసోక్తిశ్చ, స్వభావోక్తిశ్చ, వాఙ్మయమ్।
సర్వాసు గ్రాహిణీం తాసు రసోక్తిం ప్రతిజానతే॥

(స. క. భ, 5-8)

(వాఙ్మయంలో మూడుభేదాలు. వక్రోక్తి, రసోక్తి, స్వభావోక్తి. ఈ మూడింటిలో రసోక్తి అధికమనోగ్రాహ్యం.)

రసంపట్ల భోజుడికి కల మక్కువ అతడి విపులవర్ణనల్లోనే స్వతఃసిద్ధంగా కనిపిస్తుంది. ప్రతిరసావయవాన్ని శృంగారభరితంచేసిన సాంగ, పరిపూర్ణవర్ణన, శృంగారప్రకాశంలో ఉన్నట్లు, సంస్కృత కావ్యశాస్త్రంలో మరెక్కడా కనిపించదు. శృంగార ప్రకాశంలో మొదట ఆరింటిలో శబ్దార్థవివేచనకలదు. 7-8 ప్రకాశాలలో శబ్దార్థాల అభిధమొదలయిన ఎనిమిది సంబంధాల వర్ణనఉన్నది. తొమ్మిదిలో దోషహానం, గుణపదానం, 10లో అలంకారయోగం, 12లో నాటకం ఉండగా, మిగతా 25 ప్రకాశాలు రసచర్చతో కూడుకొని ఉన్నవి. కాని ఇంత అయినా భోజుడు గుణంవలెనే రసంకూడా అలంకారమనడంలో వెనకాడడు.

'నానాలంకార సంసృష్టేః ప్రకారాశ్చ రసోక్తయః॥

(స. క. భ. 5-11)

నిజానికి భోజుడిదృష్టి సమన్వయాత్మకమేకాక సంగ్రహాత్మక మయినదికూడా. ఆయన భరతుడిపట్ల, దండిపట్ల సమానమయిన శ్రద్ధకలవాడు. ఇంతేకాక వామన-ఆనంద వర్థనులచేకూడా ప్రభావితుడు. ఇలా వ్యావహారికంగా, రసంపట్ల అత్యధికంగా పక్షపాతం కలిగిఉన్నా, సిద్ధాంతాదృష్ట్యా అతడు సమన్వయవాదియే అని చెప్పాలి.

స్వతంత్రులు.

ఈ యుగంలో కుంతకుడు సంప్రదాయానికి భిన్నంగా తన మౌలిక చింతనద్వారా వక్రోక్తి సిద్ధాంతాన్ని ప్రతిష్ఠించాడు. సాధారణంగా వక్రోక్తి సిద్ధాంతం అలంకార సిద్ధాంతానికి ప్రతిరూపమనీ, అందుచేత రసవాదానికి వ్యతిరేకమనీ భావించబడుతున్నది. కుంతకుడుకూడా సుస్పష్టంగా 'సాలంకారస్య కావ్యతా' అని ఉద్ఘోషించాడు. కాని 'వక్రోక్తి జీవితమ్'ను సమగ్రంగా అధ్యయనం చేసిన తరవాత కుంతకుడిదృష్టి రసవ్యతిరేకికాదనే అంశం నిస్సందేహంగా తేటతెల్లమవుతుంది. కాని అతడిదృష్టి నిశ్చయంగా రసంకంటే స్వతంత్రమయినది. కొంత వరకు భిన్నమయినది. ఎందుచేతనంటే 1. కావ్యానికి ఆత్మయైన తత్త్వం రసంకాదు, వక్రోక్తి అన్నాడు. 2. భావపక్షంకంటే కళాపక్షంపట్ల ఎక్కువ మక్కువ చూపించాడు. కాని రసంపట్ల ఆయన మనస్సులో అధికమయిన అనురాగం ఉంది. చాలచోట్ల రస ప్రాధాన్యాన్ని ఉద్ఘోషించాడు. ధ్వనికీ-రసానికీ ఉన్నట్లు, వక్రోక్తికీ, రసానికి మధ్య సిద్ధాంతరూపంలో మౌలికమయిన సామ్యంలేదు. కాని మొత్తంమీద వక్రోక్తి చక్రంలో రసానికి ఏమాత్రమూ తక్కువ స్థానంలేదు. నిజానికి వక్రోక్తి-ధ్వని సంప్రదాయాలకు రసంపట్లకల దృక్పథం ఇంచుమించు ఒకటేఅనడంలో అనౌచిత్యం లేదు.

కావ్యలక్షణ-ప్రయోజనాలలో అంతర్గతంగా రసప్రాధాన్యాన్ని ప్రప్రథమంగా అంగీకరించినవాడు కుంతకుడే.

కావ్యలక్షణం

'శబ్దార్థౌ సహితే వక్రకవి వ్యాపారశాలిని
బంధే వ్యవస్థితౌ కావ్యం తద్విదాహ్లాదకారిణి ॥

(వక్రోక్తి జీవితం 1-10)

ఇక్కడ కావ్యబంధానికి వక్రకవివ్యాపారంతోపాటు తద్విదాహ్లాదకారిత్వంకూడా అనివార్యమని స్వీకరించబడింది. తద్విత్ అంటే కావ్యమర్మజ్ఞుడు లేదా సహృదయుడు. ఈ విధంగా కుంతకుడి అభిప్రాయానుసారం కావ్యం తప్పనిసరిగా సహృదయాహ్లాదకారియై ఉండాలి.

కావ్యప్రయోజనం

చతుర్వర్గ ఫలాస్వాదమప్యతి క్రమ్య తద్విదామ్ ।
కావ్యామృత రసేనాంతశ్చమత్కారో వితన్యతే ॥

(వ. జీ. 1-౬)

(కావ్యామృత రసాన్ని అర్థంచేసుకొనే [సహృదయుల] అంతఃకరణంలో చతుర్వర్గ ఫలాస్వాదంకంటే మిక్కుటమయిన చమత్కారాన్ని కలిగిస్తుంది.)

'చమత్కారో వితన్యతే' అంటే స్వయంగా కుంతకుడి వృత్తిప్రకారంగా అర్థం ఇలా ఉంది. 'ఆహ్లాదః పునఃపునః క్రియతే' అనగా ఆనందాన్ని విస్తరింపచేయడం. ఈ విధంగా కుంతకుడు ఆనందాన్నే కావ్యచరమ ప్రయోజనంగా అంగీకరించాడు.

అయితే ఇక్కడ ఒక సందేహం కలగవచ్చు. కుంతకుడు ఇంత ప్రాధాన్యం ఆహ్లాదానికిచ్చాడే కాని రసానికికాదు, కావ్యానందం రసాస్వాదనకు పర్యాయమని ఎందుకు తలంచాలి? భామహాది అలంకారవాదులుకూడా ప్రీతిని లేదా ఆనందాన్ని కావ్యానికి మూల ప్రయోజనంగా పరిగణించారు. అయినా ఆనంద సంబంధమయిన వారి అభిప్రాయం రసంకంటే భిన్నమయినది. ఇదేవిధంగా కుంతకుడి ఆహ్లాద స్తవనం రస స్తవనంకాదు. ఈ సందేహానికి కుంతకుడు వ్రాసిన శ్లోకాలు ఆధారంగానే సమాధానం చెప్పవచ్చు. సుకుమార మార్గ వివేచనలో కుంతకుడు సహృదయుణ్ణి లేదా తద్విదుణ్ణి స్పష్టంగా రసాది పరమార్థజ్ఞుడిగా అంటే రసాది పరమతత్త్వవేత్తగా చెప్పాడు.

'రసాది పరమార్థజ్ఞ మనః సంవాద సుందరః ॥'

(వ. జీ. 1-2౬)

ఇదేకాకుండా, ఇతర ప్రసంగాలలోకూడా, చాలాచోట్ల, అనేక రూపాలలో ఆయన సహృదయుణ్ణి 'సరసాత్మనామ్' అని అన్నాడు. దాన్ని వ్యాఖ్యానించడానికి 'ఆర్ద్ర చేతసామ్' అనే మాటను ప్రయోగించాడు.

'సర్వసంపత్పరిస్పంద సంపాద్యమ్ సరసాత్మనామ్ ।'

(వ. జీ. 1-౬3)

'.........సరసాత్మనామ్ ఆర్ద్రి చేతనామ్......... ।'

ఈ విధంగా కుంతకుని 'సహృదయుడు' నిశ్చయంగా సరసాత్ముడు లేదా ఆర్ద్రచిత్తుడయిన రసజ్ఞుడు. అతని ఆహ్లాదం రసాస్వాదనకు భిన్నంకాదు.

కావ్యంలో రస స్థానంపట్ల కుంతకుడి అభిప్రాయం

కుంతకుడు తన వివేచనా ప్రసంగంలో చాలాచోట్ల స్పష్టంగా ధ్వనికారునివలెనే రసాన్ని కావ్యపరమతత్త్వంగా పరిగణించినట్లు నిరూపించవచ్చు. ప్రబంధవక్రత సందర్భంలో ఆయన సుస్పష్టంగా వక్రోక్తి ప్రౌఢతమ-ఉత్కృష్టరూపమే- 'ప్రబంధవక్రత' అని ఉద్ఘోషించాడు.

'ప్రబంధేషు కవీంద్రాణాం కీర్తికందేషు కిం పునః ।

(వ. జీ. 4-26 అంతశ్శ్లోకం)

(ప్రబంధం సాధారణ కవులకేకాదు, కవీంద్రుల కీర్తికికూడా మూలకందం.)

ఈ ప్రబంధ విషయంలో ఆయన దృఢవిశ్వాసం ఈ విధంగా ఉంది :

'నిరంతర రసోద్గార గర్భ సందర్భ నిర్భరాః ।
గిరః కవీనాం జీవంతి నకథా మాత్రమాశ్రితాః ॥'

(వ. జీ. 4-11)

(నిరంతరం రసాన్ని ప్రవహింపచేసే ప్రసంగాలతో పరిపూర్ణమయిన కవుల వాక్కు కేవలం కథనే ఆశ్రయించుకొని జీవించదు.)

పై రెండు ఉదాహరణలు అత్యంత స్పష్టంగా ఉన్నాయికదా! వాటివలన సహజంగానే కుంతకుడి అభిప్రాయానుసారం కావ్య సర్వోత్కృష్టరూపం ప్రబంధమనీ, ప్రబంధ ప్రాణతత్త్వం రసమని నిర్ణయించవచ్చు. ఈ విధంగా ధ్వని కావ్యంవలెనే వక్రోక్తి జీవితమయిన కావ్యానికికూడా రసమే ప్రాణతత్త్వమని నిరూపితమవుతున్నది.

ధ్వని సిద్ధాంతంవలెనే వక్రోక్తి సిద్ధాంతంలోకూడా రసం వాచ్యంగాకాక వ్యంగ్యంగానే ఉండాలని చెప్పబడింది. ఈ సందర్భంలో కుంతకుడు రసానికి స్వశబ్దవాచ్యత్వాన్ని అంగీకరించిన ఉద్భటుని మతాన్ని పరిహసిస్తూ ఇలా వ్రాశాడు:

'ఆ (పైన చెప్పబడిన అభిప్రాయం) విషయంలో రసం స్వశబ్దవాచ్యమనే విషయం మేము నేటివరకు చూడలేదు. .... శృంగారాది రసాలు తమ వాచకశబ్దాలద్వారా అభివ్యక్తమయి, శ్రవణేంద్రియాలచే గ్రహించబడి, చైతన్యవంతులయిన సహృదయులకు చర్వణా చమత్కారం-ఆస్వాదానందం కలిగిస్తవనికదా దనిభావం. ఈ యుక్తిప్రకారం నేతిమిఠాయి వంటి- భోజ్యపదార్థాలు, వాటి పేర్లు ఉచ్చరించినంతమాత్రాన ఆస్వాదనాసంప్రాప్తిని అంటే తినడంచే కలిగే ఆనందాన్ని కలిగిస్తాయి అన్నట్లు అవుతుంది. ఈ విధంగా ఉదారచరితులయిన ఆ మహానుభావుల అనుగ్రహంవల్ల, ఏ పదార్థాన్నయినా అనుభవించాలన్న కోరికగల వ్యక్తులందరికీ, ఆ పదార్థనామాన్ని ఉచ్చరించగానే, త్రైలోక్యరాజ్య సుఖసంపత్తులుకూడా, అప్రయత్నంగానే సిద్ధిస్తాయి.

(వ. జీ. 3-11 వృత్తి)

కావ్యవస్తు వివేచనలో కూడా కుంతకుడు రసానికి ఎంతో ప్రాధాన్యమిచ్చాడు. ఆయన కావ్యవర్ణ్య వస్తువును స్పష్టంగా రసస్వరూపంగా పరిగణించాడు. అనేక విధాలుగా కావ్యం రసంమీద ఆధారపడి ఉంటుందని ప్రతిపాదించాడు.

ఈ విధంగా స్వభావప్రాధాన్యం, రసప్రాధాన్యం అనే రెండు విధాలు వర్ణ్య వస్తువుచేత అలంకరింపదగినది, సహజ సుకుమారమయిన రసస్వరూప శరీరమే.'

(వ. జీ. 3-11)

కుంతకుడు రసనిర్భరతను కావ్యానికి ప్రముఖమయిన అంగంగా అంగీకరించాడని దీని అభిప్రాయం. ఆయన రసప్రధానవస్తువులలో అంతర్గతంగానే, రసాలను వర్ణించాడు. కావ్యవస్తువుకు చేతనం, జడం అని రెండు భేదాలను పేర్కొంటూ, మొదటిదయిన చేతనమే ముఖ్యమయినదని చెప్పి, దానికి రసాదుల పరిపోషణ అవసరమన్నాడు.

'ముఖ్య చేతనపదార్థం అక్లిష్టమూ, సరళమూ అయిన రత్యాదుల పరిపోషణవల్ల మనోహరమూ, స్వజాతియోగ్య స్వభావ వర్ణనవల్ల పరమ మనోహరమూ అయిన వస్తువు మహాకవుల వర్ణనకు ప్రముఖమయిన విషయం అవుతుంది. (వృ.3-7). రత్యాదిస్థాయి భావాల పరిపోషణయే రసమవుతుంది. (పై కారికకు వృత్తిభాగము).'

ఈ ప్రసంగంలోనే కుంతకుడు విప్రలంభ, కరుణ రసాలకు ఎన్నో ఉదాహరణలిచ్చి, ఇతర రసాలను గురించికూడా చెప్పాడు. 'కోమల రసాలు కావడంచేత విప్రలంభ, కరుణ రసాల ఉదాహరణలు మాత్రం వివరించబడ్డాయి. ఇతర రసాల ఉదాహరణలు స్వయంగా గ్రహించాలి.'

జడపదార్థాల వర్ణనకూడా కావ్యాంగనమే. కాని జడపదార్థాల వర్ణన అంటే ప్రాకృతిక దృశ్యాల లేదా జడ వస్తువుల వర్ణనల రసోద్దీపన సామర్థ్యం ఉండడంవల్లనే కావ్యం అవుతుంది. సింహాదులయిన అముఖ్య చేతనపదార్థాలకు, అనేక జడపదార్థాలకూ రసోద్దీపన సామర్థ్యం ఉండడంచేత వాటి మనోహరరూపంకూడా కవులకు వర్ణనావిషయం అవుతుంది. (వ. జీ. 38)

ఈ రకంగా కావ్యవస్తువు రెండురూపాలలోను రసానికి ప్రాధాన్యం ఉన్నది. వాస్తవానికి తన రస బంధురత కారణంగానే వస్తువు కావ్యానికి స్పృహణీయమవుతుంది.

వక్రోక్తి సిద్ధాంత వివేచనలోకూడా రసానికి ఈ విధమయిన సముచిత ప్రాధాన్యం ఇచ్చారు. సుకుమారం, విచిత్రం అయిన రెండు మార్గాలలోకూడా కుంతకుడు ప్రకారాంతరంగా రస చమత్కారాన్ని ఉల్లేఖించాడు. సుకుమార మార్గం తన సహజరూపంలో 'రసాది పరమార్థజ్ఞ మనః సంవాద సుందర' (వ. జీ. 1-26) మవుతుంది. అంటే రసాదుల పరమ తత్వాన్ని గుర్తెరిగిన సహృదయుల మనస్సు కనురూపంగా ఉండడంవల్ల సుందరమవుతుంది. విచిత్రమార్గం కమనీయమయిన వైచిత్రివల్ల పరిపోషితం కావడంతోపాటు (వ. జీ. 1-41)-సరసాకూత-కుంతకుడి వృత్తిననుసరించి 'రసనిర్భరాభిప్రాయమయి (రస నిర్భరమయిన అభిప్రాయంతో కూడినదయి) ఉంటుంది. మూడవది-మధ్యమమార్గం-ఈ రెంటి మిశ్రమరూపం కావడంతో, స్వతహాగా పరిపుష్టమయి ఉండాలి. ఈ విధంగా మూడు మార్గాలలోకూడా రస స్వీకారం తప్పనిసరి.

కావ్యభేదం, కావ్యవస్తువు, కావ్యమార్గం-ఈ మూడింటిలో కూడా కుంతకుడు రస మహత్త్వాన్ని ప్రతిష్ఠించాడనేదే సారాంశము.

రస వదలంకార నిషేధం, రస అలంకార్యత

చివరకు రసవదలంకారాన్ని నిషేధించి, రసం అలంకార్యమనే విషయాన్ని నిరూపించడంలో, కుంతకుడి మనస్సులో రసంపట్లగల అభినివేశం స్పష్టమవుతుంది. నిజానికి కుంతకుడి పూర్వీకులయిన అలంకారవాదులుకూడ రసాన్ని తిరస్కరించలేదు. కాని వారు రసాన్ని అలంకారంగానే అంగీకరించారు. రసధ్వనివాదుల దృష్టిలో ఇదికూడ రస తిరస్కారమే. ఎందుకంటే ఈ విధంగానయితే ఆత్మభూతమయిన రసం కేవలం అలంకారం మాత్రమే అవుతుంది. ఈ దృక్పథంతోనే వాళ్ళు రసవదలంకారాన్ని నిషేధించి, రసాలంకార్యతను ప్రతిష్ఠించారు. కుంతకుడు రస విషయంలో భామహుడు, దండి, ఉద్భటాదుల సంప్రదాయాన్ని త్యజించి, రసధ్వనివాదులనే అనుసరించాడు.

'అలంకారో న రసవత్ పరస్యా ప్రతిభాననాత్ ।
స్వస్వరూపాతిరిక్తస్య శబ్దార్థా సంగతేరపి ॥

(వ. జీ. 3-11)

(రసవత్ అలంకారంకాదు. దానికి కారణాలు రెండు. మొదటిది తన స్వరూపానికి అతిరిక్తంగా అలంకార్యరూపంలో ఇంకేవస్తువు గోచరించదు. రెండోది అలంకార్య రసంతో అలంకార శబ్దప్రయోగంవల్ల శబ్దార్థ సంగతి కుదరదు.)

రసం అలంకార్యమేకాని అలంకారంకాదని దీనికి సుస్పష్టమయిన అర్థం.

ఇక్కడ ఒక సందేహం కలగవచ్చు. అలంకార్యమని అనుకొన్నంత మాత్రాన రసానికి విశిష్ట ప్రాధాన్యం లభించలేదు. మహాఅయితే రసం శరీరం కావచ్చు, కాని ఆత్మ కాలేదుకదా! ఈ సందర్భంలో కుంతకుడు పై సందేహానికి ఈ విధంగా సమాధానం చెప్పాడు

'రసవతోఽలంకార ఇతి షష్ఠి సమాస పక్షోఽపి న సుస్పష్ట సమన్వయః।
యస్యైకస్య చిత్ కావ్యత్వం రసవత్వమేవ ॥

(వ. జీ. 3-11)

(రసవత్తు అయిన దానియొక్క అలంకారం అని షష్టీ సమాస పక్షంలోకూడ సమన్వయం కుదరదు. ఎందుకంటే ఏ కావ్యానికయినా రసవత్తమే కదా కావ్యత్వం?)

ఈ సందర్భంలోనే ముందు కుంతకుడు వేరేవిధంగా రసంపట్ల తన పక్షపాతాన్ని వ్యక్తంచేశాడు. రసవత్ సంప్రదాయబద్ధ స్వరూపాన్ని ఖండించిన తరవాత తన అభిప్రాయ ప్రకారం దాని వాస్తవిక స్వరూపాన్ని వివేచించాడు.

రసతత్త్వాన్ని కూర్చడంవల్ల సహృదయులకు ఆహ్లాదకారి అయిన కారణంవల్ల, ఏ అలంకారం రస సమానమయినట్లయితే, దానిని రసవత్ అనవచ్చు.

(వ. జీ. 1-141)

పైన చెప్పిన లక్షణంద్వారా స్పష్టమవడమే కాకుండా, కుంతకుడు తన వృత్తిలో

కూడ ' ఈ విధంగా (అంటే రసతత్త్వ విధానంవల్ల) ఈ అలంకారం సమస్త అలంకారాలకు ప్రాణమూ, కావ్యానికి అద్వితీయ సారసరస్వము' అని చెప్పాడు.

ఇంతకు మించిన రస స్తవనం ఉండదు.

రసానికి వక్రోక్తికి ఉన్న సంబంధం

అలంకారరూపమయిన వక్రోక్తి కావ్య జీవితమయితే, రసంకూడా కావ్య పరమ తత్త్వమయితే, ఈ రెంటిని సమన్వయ పరచడం ఎలా? అన్నది ప్రస్తుత ప్రశ్న. అంటే వక్రోక్తికీ రసానికికల సంబంధం ఏమిటి? దీనికి సమాధానం కష్టసాధ్యం కాదు. కుంతకుని మూలసూత్రన్ని గ్రహిస్తే ఈ సందేహానికి సమాధానం కుదరగలదు. కావ్యానికి ప్రాణం నిస్సందేహంగా వక్రోక్తి అనే కుంతకుడి అభిప్రాయం వక్రోక్తి అంటే (మేము ఇతరత్రా విశద పరచినట్లు) ఉక్తి చమత్కారం మాత్రమేకాదు, కవి కౌశలం లేదా కావ్యకళ. కావ్య వక్రోక్తి అంటే కావ్యకళయే అని కుంతకుని అభిప్రాయం. ఈ కళాసృష్టికోసం కవి శబ్దార్థాల విభూతుల నన్నింటినీ వాడుకుంటాడు. అర్థవిభూతులలో అన్నింటికన్నా మిన్న అయినది రసం. కనక రసం వక్రోక్తి రూపమయిన కావ్యకళకు పరమతత్త్వం. కావ్యానికి ప్రాణ చైతన్యం వక్రత, వక్రతా సమవృద్ధికి ప్రముఖ ఆధారం రస సంపద.

ధ్వని తరవాతి కాలం

ధ్వనియుగం తరవాతకూడా ధ్వని సిద్ధాంతానికి ప్రాముఖ్యం ఉండేది. మహిమ భట్టాదుల ధ్వని సిద్ధాంత వ్యతిరేక తర్కాలను మమ్మటుడు సయుక్తికంగా ఖండించి, ధ్వని సిద్ధాంతానికి అన్నివిధాల బలవత్తరమయిన ప్రతిపత్తి కల్పించాడు. ఒక రకంగా ధ్వని సిద్ధాంతమే, సంస్కృత కావ్యశాస్త్రంలో, అందరికీ అంగీకారయోగ్యమయింది. అందుచేత ధ్వని తరవాతి కాలంలోకూడా కావ్యశాస్త్ర ప్రముఖ సిద్ధాంతం ధ్వని సిద్ధాంతం లేదా రసధ్వనివాదమే. ఈ సిద్ధాంతాన్ని సమర్థించేవారిలో మమ్మటుడు, హేమచంద్రుడు, విద్యాధరుడు, పండిత రాయలు ముఖ్యులు. అలంకారవాదులు లేదా అలంకార ప్రియులు అయిన రుయ్యకుడు, జయ దేవుడు, అప్పయ్యదీక్షితులు మొదలయినవారుకూడా ధ్వనిసిద్ధాంతాన్ని విస్తృతంగా వివరించి, దాన్ని అంగీకరించారు. ధ్వనినుండి వేరుగా శుద్ధరస సిద్ధాంతాన్ని ప్రతిపాదించిన ఆచార్యులలో అగ్నిపురాణ రచయిత లేదా సంపాదకుడు, రామచంద్ర-గుణచంద్రులు, విశ్వనాథుడు, శారదా తనయుడు, సింగభూపాలుడు, భానుదత్తుడు, రూపగోస్వామి మొదలయినవారు పేర్కొనదగిన వారు. పూర్వంకంటే ఈ యుగంలో 'కవిశిక్ష' అనే ప్రవృత్తి పెచ్చుమీరింది. కావ్యానికి మూలభూతమయిన సిద్ధాంతాలను విమర్శించి-విశ్లేషించడంకంటే, కావ్యరచనకు సహాయకారు లయిన శాస్త్రీయ సామాగ్రిని సేకరించడంమీద వీరి దృష్టి కేంద్రీకృతమయినది. నిజానికి సర్వ సమ్మతమయిన సిద్ధాంతం, లేదా సంప్రదాయంపట్ల వీరికి ప్రత్యేకమయిన శ్రద్ధలేదు. అమర చంద్రుడి కావ్యకల్పలత, దేవేశ్వరుడి కవికల్పలత ఈ వర్గానికి చెందిన గ్రంథాలలో సుప్రసిద్ధాలు.

ధ్వనివాదులు

ఈ యుగంలోని ధ్వనివాదులు ఆనందవర్ధనుడివలెనే, రసాన్ని అంగీకరించారు.

1. వీరికి మనస్సుల్లో రసంపట్ల అపరిమితమయిన అభిమానం ఉండేది. వీరు రసాన్ని 'సకల ప్రయోజన మౌళిభూతమ'ని రసధ్వని సర్వోత్తమమనీ తలంచారు.

2. వీరు రసాన్ని ప్రత్యేకంగా స్వతంత్రమయిన కావ్యాంగంగా వివరించకుండా, దాని అసంలక్ష్యక్రమ వ్యంగ్యంగానే ప్రతిపాదించారు.

3. వస్తుధ్వనిని, అలంకారధ్వనినికూడా ఉత్తమకావ్యంగానే పరిగణించారు.

4. కేవలం వ్యంగ్యం ప్రధానంగాలేదనే దృష్టితో, అత్యంత స్వారస్యం కల శ్లోకాలనుకూడా గుణీభూత వ్యంగ్య శ్రేణిలో జమకట్టి, వాటిని మధ్యమ కావ్యాలుగా ఉద్ఘోషించారు.

ఈ విధంగా వీరందరూ రసప్రాధాన్యాన్ని స్వీకరించినా, రసం ధ్వనిని ఆశ్రయించుకొని ఉంటుందని తలంచారు. వ్యంగ్యార్థం, సరసార్థం-ఈ రెంటిలో వ్యంగ్యార్థంవైపే మొగ్గుచూపించారు. అంటే రసం ప్రయోజనరూపంగా కావ్యానికి అనివార్యతత్త్వం అని అంగీకరించినా, కావ్యానికి ధ్వని ఆత్మతత్త్వమని నిర్ణయించారు.

ఈ వర్గానికి చెందినవారిలో మమ్మటుడు ప్రధానుడు. తన గ్రంథ మంగళాచరణంలోనూ, కావ్యప్రయోజన ప్రసంగంలోనూ మమ్మటుడు రసంపట్ల తనకుగల అత్యంత అభిమానాన్ని అభివ్యక్తీకరించాడు.

మంగళాచరణం :

శ్లో॥ నియతి కృత నియమ రహితాం, హ్లాదైకమయీ మనన్యపరతంత్రామ్ ।
నవరస రుచిరాం నిర్మితి మాదధతీ భారతీ కవేర్జయతి ॥

(కావ్యప్రకాశం. 1-1)

(నియతికృత నియమరహితమూ కేవలం ఆనందమయమూ అనన్య పరతంత్రమూ నవరస రుచిరమూ అత్యంత మనోహరమూ అయిన కవితాసరస్వతికి జయమగుగాక.)

కావ్యప్రయోజన ప్రసంగంలో 'సద్యః పరనిర్వృతి'ని వ్యాఖ్యానిస్తూ, మమ్మటుడు ఈ విధంగా వ్రాశాడు :

'సకల ప్రయోజన మౌళిభూతం సమనంతరమేవ రసాస్వాదన
సముద్భూతం విగలితవేద్యాంతర మానందమ్'

(అంటే సమస్త ప్రయోజనాల్లో శ్రేష్ఠమయినదీ, రసాస్వాదన చేయగానే లభించేది కావ్యానందం. ఆ ఆస్వాదన సమయంలో మిగతా జ్ఞానాలన్నీ విగళితమయిపోతవి.)

మమ్మటుడు రసాదులను స్పష్టంగా అలంకార్యాలుగా పేర్కొన్నాడు.

'రసభావ తదాభాస భావ శాంత్యాది రక్రమః ।
భిన్నో రసాద్యలంకారాదలంకార్యతయా స్థితః ॥

(కావ్యప్రకాశం 4-26)

(రసం, భావం, రసాభాసం, భావాభాసం, భావశాంతి మొదలయినవి [కావ్యంలో] అలంకార్యాలుగా ఉండడంవల్ల రసవదాది అలంకారాలకంటే భిన్నాలు.)

ఈ విధంగా శబ్దార్థాల్లో కావ్యత్వానికి ఆధారభూతమయినది రసవ్యంజనాక్షమత్వమే నని మమ్మటుడు అంగీకరించాడు. కేవలం వ్యంజనాక్షమత్వం అపర్యాప్తమని అతడి అభిప్రాయం. 'ప్రత్యేక దేశరచనా ష్వర్ణేష్వపి రసాదయః' రసాదులు (ప్రబంధాలచేతనేకాకుండా) సుబంత, తిఙంత పదాల ప్రకృతి, ప్రత్యయ, ఉపసర్గ, రచనా (రీతి, వృత్తి, వర్ణాలచేత కూడా అభివ్యంగ్యాలు. కావ్యప్రకాశ చతుర్థోల్లాసంలో మమ్మటుడు ఆనందవర్ధనుడి వాక్యాలు ఆధారంగా గ్రహించి, ప్రకృతి ప్రత్యయాదులనుండి ప్రబంధంవరకుగల శబ్దార్థాలు అన్ని రూపాలలోనూ రసవ్యంజకాలనే విషయాన్ని గురించి సవిస్తరంగాను, సప్రమాణంగాను చర్చించాడు. నిజానికి రసప్రసంగ ప్రామాణిక వ్యాఖ్యాసందర్భంలో కావ్యప్రకాశంలోని ఈ ఉల్లాసం' పండితలోకంలో సర్వదా సమాదృతమయి ఉంటుంది. ఈ ఉల్లాసంలో మమ్మటుడు అతిసూక్ష్మంగాను, గంభీరమయిన పద్ధతిలోను రసరహస్యాన్ని వెల్లడించాడు.

గుణ, అలంకార, దోష ప్రసంగాల్లో రసప్రాధాన్యం ఇంకా స్పష్టం చేయబడింది.

గుణం: యే రసస్యాంగినో ధర్మాః శౌర్యాదయ ఇవాత్మనః ।
ఉత్కర్షహేతవస్తే స్యురచల స్థితయో గుణాః ॥

(కావ్యప్రకాశం 8-66)

(ఆత్మకు శౌర్యాదులవలె, రసరూపమయిన అంగికి ఉత్కర్షకారకాలు, అచలస్థితులు అంటే నిత్యములు అయిన ధర్మాలు గుణాలనబడతవి.)

పై శ్లోకంలో రసాన్ని సుస్పష్టంగా 'అంగి' అని పేర్కొన్నాడు.

అలంకారం: ఉపకుర్వంతి తం సంతం యేఽంగ ద్వారేణ జాతుచిత్ ।
హారాది వదలంకారాస్తేఽనుప్రాసోపమాదయః ॥

(కావ్యప్రకాశం 8-67)

(అంగిగా ఉన్న ఆ రసానికి శబ్దార్థ రూపాలయిన అంగాలద్వారా ఉపకరించే అనుప్రాస, ఉపమాదులు, హారాదులవలె అలంకారాలనబడుతున్నవి:)

ఈ శ్లోకంలోకూడా రసంయొక్క అంగిత్వం స్పష్టంగా పేర్కొనబడింది. ఇదే విధంగా దోషప్రకరణంలోకూడా రసప్రాధాన్యం స్పష్టంగా చెప్పాడు మమ్మటుడు.

'ముఖ్యార్థహతిర్దోషో రసశ్చ ముఖ్యః ।'

(కావ్యప్రకాశం 7-1)

(దోషమంటే ముఖ్యార్థానికి అపకర్ష, ముఖ్యార్థమంటే రసం.)

అర్థం, శబ్దం దానికి (రసానికి) ఉపాదానాలు. అందువల్ల దోషమంటే ముఖ్యంగా రసాపకర్షమయిన తత్త్వం. అదీకాక రసాశ్రయంవల్ల అర్థానికి, శబ్దానికి అపకర్షను నలిగించేవికూడా దోషాలే.

పైన చెప్పినవన్నీ మమ్మటుడి రసానురాగాన్ని ప్రకటిస్తున్నవి. కాని మమ్మటుడి సిద్ధాంత చక్రంలో ధ్వనికి తరవాతనే రసానికి స్థానం. 'సకలప్రయోజన మౌళిభూత' మయినా రసం ధ్వనినే ఆశ్రయించుకొని ఉంటుంది. అదే పరిమాణంలో అది ధ్వనికంటే అప్రధానమయినదికూడా. ప్రమాణం స్పష్టమేకదా!

క) అసంలక్ష్యక్రమ వ్యంగ్యధ్వనిలో అంతర్గతంగానే రసం వర్ణించబడింది.)

'రసభావ తదాభాస భావశాంత్యాది రక్రమః ॥

(కా. ప్ర. 4-26)

(రసం, భావం, రసాభాసం, భావశాంతి మొదలయినవి అంటే భావోదయం, భావ సంధి, భావశబలత అక్రమ [అసంలక్ష్య క్రమవ్యంగ్య] ధ్వనిలో అంతర్భూతాలే.)

ఖ) రసంయొక్క గౌణస్థితికూడా మమ్మటుడికి అంగీకార్యమే. అతడి అభిప్రాయానుసారం రసం ప్రధానమయినచోట అది అలంకార్యం, గుణీభూతం లేదా వేరే అర్థానికి అంగమయినచోట అలంకారం అవుతుంది:

'అన్యత్ర తు ప్రధానే వాక్యార్థే యత్రాంగభూతో రసాదిస్తత్ర గుణీభూత వ్యంగ్యే రసవత్-ప్రేయ-ఊర్జస్వి సమాహితాదయోఽలంకారాః ॥'

(హిందీ కావ్యప్రకాశ పు. 65)

(రసాదులు ప్రధాన వాక్యార్థానికి అంగభూతాలుగా ఉంటే గుణీభూత వ్యంగ్య కావ్యమవుతుంది. అప్పుడు రసాదులు రసవదాది అలంకార రూపాలవుతవి.)

రసవాదులు దీన్ని అంగీకరించరు. రసం ఎప్పటికీ గౌణంకాదు. ముఖ్య వాక్యార్థం వేరయినా, కవిత్వం రసాన్ని ఆశ్రయించుకునే ఉంటుంది. ఇక్కడ కవిత్వ దృష్టితోచూస్తే మనం అనుకునే అభిప్రేతార్థమే అప్రధానమవుతుంది. అంటే ఏదయినా పద్యంలో-కావ్యంలో-రసమయార్థం ముఖ్యంకాకుండా, ఇంకేదయినా అర్థం ముఖ్యం (ప్రధానం) అయినట్లయితే, అక్కడ కవిత్వదృష్ట్యా రసమయార్థమే ముఖ్యం అవుతుంది, అభిప్రేతార్థం ప్రధానం కాదు. అంటే రసం ఎప్పటికీ గుణీభూతం, అంగభూతం, అలంకారం కాదు, కాజాలదు.

వ్యంగ్యార్థానికి ప్రాధాన్యమివ్వడంలో, గుణీభూత వ్యంగ్యానికి ఇచ్చిన ఉదహరణల్లో కూడా, అక్కడక్కడ రసస్థితి అనవసరంగా గౌణమయిపోయింది. ఈ క్రింది వివేచనం దీన్ని నిరూపిస్తుంది.

'అతాదృశి గుణీభూత వ్యంగ్యం వ్యంగ్యేతు మధ్యమమ్।
అతాదృశి వాచ్యాదనతి శాయిని। యథా-
"గ్రామతరుణం తరుణ్యా నవమంజులమంజరీ సనాథకరమ్।
పశ్యంత్యా భవతి ముహుర్నితరాం మలినా ముఖచ్ఛాయా ॥

(కావ్యప్రకాశం 1-5)

అత్రమంజుల లతాగృహే దత్తసంకేతానాగతేతి వ్యంగ్యం గుణీభూతం తదపేక్షయా వాచ్యస్యైవ చమత్కారిత్వాత్ ॥

వాచ్యార్థంకంటే వ్యంగ్యార్థం విశేషచమత్కారజనకం కాకపోతే ఆకావ్యం మధ్యమం. అందుచేతనే దానిని గుణీభూత వ్యంగ్య కావ్యమన్నారు. పై శ్లోకంలో 'చేతిలో క్రొంగ్రొత్త మంజుల మంజరిని ధరించిన ఆ గ్రామీణ యువకుడిని చూడగానే ఈ తరుణి వదన నిముష-నిముషానికి మ్లానమయిపోతున్నది' అనిచెప్పబడింది, ఇక్కడ 'మంజుల నికుంజంలో కలుసు

కుందామని తనంతతానే సంకేతం ఇచ్చికూడ ఆమె అక్కడికి పోలేదు,' అనేది వ్యంగ్యార్థమే లౌగాక, కాని అది గౌణంగా ఉన్నది. ఎందుకంటే ఆ వ్యంగ్యార్థంకంటే వాచ్యార్థం అంటే 'ముఖచ్ఛాయ నిముష-నిముషానికి ప్లానమయి పోవడం' ఎంతో రమణీయంగా ఉన్నది.

నిజానికి ఈ వివేచనం ధ్వని సిద్ధాంత దౌర్బల్యాన్ని సూచిస్తున్నది. పై శ్లోకంలో నిశ్చయంగా సరసమూ, రమణీయమూ అయినది. తరుణీ హృదయంలోని కోమలమయిన అనుతాపం. రమణీయ అనుభావం-నిముష-నిముషానికి ప్లానమయిపోతున్న వదనద్వారా-సహజ సుందరంగా అభివ్యక్తమవుతున్నది. కాని ధ్వనివాది అయిన మమ్మటుడు ఈ సుందర అనుభావచిత్రాన్ని, వ్యంగ్యార్థం గౌణం అయిన కారణంవల్ల, మధ్యమకావ్యంగా గణించాడు. ధ్వని కారుడ మార్మికదృష్టి తన దౌర్బల్యాన్ని గుర్తించింది కనకనే అతడు ఇట్లా అంటాడు.

'ధ్వని నిష్పందరూపో ద్వితీయోఽపి మహాకవి విషయోఽతి రమణీయో లక్షణీయః సహృదయైః।

(ధ్వన్యాలోకం (చౌ) పు.-474)

(-కనక అతిరమణీయమూ, మహాకవి విషయకమూ అయిన ఈ రెండో ధ్వని ప్రవాహాన్ని కూడా సహృదయులు గ్రహించాలి.)

ఇదే ప్రసంగంలో, మమ్మటుడి కావ్యలక్షణాల్లో రసాన్ని గురించిన చర్చలేకపోవ డాన్ని ఉటంకించవచ్చు. ఈ ఆక్షేపణ అంతగా గమనించ తగ్గదికాదు. ఎందుకంటే రసం సహృదయగతం అని ఒప్పుకోవడంచేత, దాన్ని శబ్దార్థగతంగా అంగీకరించటం మమ్మటుడికి సూన్యంకాదు. కనకనే అతడు సర్వథా వ్యంగ్యమూ, సహృదయ నిష్ఠమూ అయిన రసాన్ని తన కావ్యలక్షణంలోకూడా వ్యంగ్యంగానే ఉంచాడు, వాచ్యం చేయలేదు. రసం గుణంలో అంతర్లీన మయి ఉన్నదనేది ఇంకోతర్కం. అయినా, ఈ లక్షణం మమ్మటుడికి, విశ్వనాథాదులవలె రసం పట్ల ఎక్కువ పట్టుదల లేదనే సత్యాన్ని సూచిస్తున్నది. గ్రంథాంతరంలో (భారతీయ కావ్య శాస్త్ర భూమిక 2 భాగం 5 పుట చూడండి.) రసవిరోధి వామనుడి లక్షణానికి మమ్మటుడి ఈ లక్షణం భాష్యం మాత్రమే అనే విషయాన్ని కాదనడానికి వీలులేదు. ఈ విధంగాచూస్తే, రసవాదియే అయినా, మమ్మటుడు ధ్వనివాదంపట్ల పూర్ణమయిన ఆసక్తి కలవాడని సులభం గానే నిర్ణయించవచ్చు.

హేమచంద్ర, విద్యాధరులపై మమ్మటుడి ప్రభావం ఉంది. తన కావ్యాను శాస నంలో హేమచంద్రుడు దాదాపు మమ్మటుడి దృక్పథాన్నే అవలంబించాడు. అతను ఒక వైపు

క. మమ్మటుణ్ణి అనుసరిస్తూ, రసాస్వాద జన్య ఆనందాన్ని సర్వప్రయోజనో పనిషద్భూతంగా పేర్కొన్నాడు.

'సద్యో రసాస్వాద జన్మానిరస్త వేద్యాంతరా బ్రహ్మాస్వాద సదృశీ ప్రీతిరానందః। ఇదం సర్వప్రయోజనోపనిషద్భూతం కవి సహృదయకావ్యయోః ప్రయోజనమ్.'

(కావ్యానుశాసనమ్ 1-3).

ఖ. గుణదోషాలను రసోత్కర్ష, అపకర్ష హేతువులుగా పేర్కొన్నాడు.

'రసస్యోత్కర్షాపకర్ష హేతూగుణదోషౌ.'

(కావ్యానుశాసనమ్ 1-12)

గ. అలంకారాన్ని రసోపకారిగా పేర్కొన్నాడు.

'రసస్యాంగినో యదంగం శబ్దార్థౌ తదాశ్రితా అలంకారాః ।

(కావ్యానుశాసనమ్ 1-13 వృత్తి)

(అంటే రసమనే అంగియొక్క అంగాలు శబ్దార్థాలు. శబ్దార్థాలను ఆశ్రయించుకుని ఉన్నవి అలంకారాలు.)

ఈ అలంకారాల అధిక ప్రయోగం సముచితంకాదు. అలా ప్రయోగించబడినా అంగరూపంలో, రసోపకారకాలుగానే ఉండాలి.

'నిర్వాహేఽవ్యంగత్వే రసోపకారిణః ।

(కావ్యానుశాసనమ్ 1-14)

ఘ. కావ్యానుశాసనంలో రెండో అధ్యాయంలో రసప్రసంగాన్ని ఎంతో అభినివేశంతో వివరించాడు.

అయినా వేరొకచోట,

క. రసం వ్యంగ్యానికి ప్రకారాంతరమే అన్నట్లు వర్ణించాడు.

'రసభావ తదాభాస భావశాంతి భావోదయ భావస్థితి భావసంధి భావశబలత్వాన్యర్థశక్తిమూలాని వ్యంగ్యాని.'

(కావ్యానుశాసనమ్ 1-25)

అంటే రసం, భావం, రసాభాసం, భావాభాసం మొదలయినవి అర్థశక్తిమూలక వ్యంగ్యానికి భేదాలే.

ఙ. మమ్మటుడి నిర్వచనానికి దాదాపు అనువాదమయిన తన కావ్య లక్షణంలో రసానికి స్థానమివ్వలేదు.

'అదోషౌ సగుణౌ సాలంకారౌ చ శబ్దార్థౌ కావ్యమ్.'

(కావ్యానుశాసనమ్ 1-11)

ఇక విద్యాధరుడి 'ఏకావళి' వస్తుతః కావ్య ప్రకాశానికి సంక్షిప్త రూపమే కావడంతో అందులోకూడా ధ్వని మూలకంగానే సంగ్రహించబడింది.

ఈ వర్గానికి చెందినవారిలో చివరివాడు అయినా అత్యంత సమర్థుడు పండితరాజ జగన్నాథుడు (క్రీ. శ. 17వ శతాబ్దం). కాల క్రమానుసారంగాకూడా నిజానికి జగన్నాథుడే సంస్కృత కావ్యశాస్త్రంలో చివరి ఆచార్యుడు. పండితరాజు సరసత్వమూ, రసికత జగద్విఖ్యాతాలు. కావ్యరస ఆనందమయత్వానికి ప్రమాణంగా శ్రుతులను ఉల్లేఖించి, రసం ఆత్మానందానికి తుల్యమని ఉద్ఘోషించాడు,

> 'అస్త్యత్రాపి' రసో వై సః'। 'రసం హ్యేవాయం లబ్ధ్వాఽఽనందీ
> భవతి' ఇత్యాది శ్రుతిః।
>
> (రసగంగాధరం (చౌ) ప్రథమాననం పు. 91)

ఆ ఆత్మ రసస్వరూపం, రసాన్ని పొంది అది ఆనందరూపమవుతుంది.

ఇదేవిధంగా ధ్వనికికల పంచభేదాల్లో రసధ్వనిని అన్నింటికంటే రమణీయంగా పరిగణిస్తూ, ఈ రసధ్వనికి రసమే ఆత్మ అని అన్నాడు.

> 'ఏవం పంచాత్మకే ధ్వనౌ పరమ రమణీయతయా రసధ్వనే
> స్తదాత్మా రసస్తావదభి ధీయతే ।'
>
> (రసగంగాధరం-ప్రథమ ఆననం పు. 79)

పై వాక్యాలే కాకుండా, జగన్నాథుడు తన గ్రంథంలో మొత్తం ఒక ఆననం (అధ్యాయం) లో రసతత్త్వాన్ని, రసం అంగ-ఉపాంగాలనీ గురించి సూక్ష్మగంభీర వివేచన చేశాడు. ఆ వివేచనలోగల అభినివేశం అతనికి రసంపట్ల తీరని ఆసక్తి ఉన్నట్లు తెలియ చేస్తుంది. రసప్రసంగానికి సంబంధించి ఆయన స్థాపించిన ఎన్నో సిద్ధాంతాలు నేటి రసవాదుల సిద్ధాంతాలకంటే అంగీకారయోగ్యాలుగా ఉన్నవి.

రసంపట్ల ఇంత అభినివేశం ఉన్నా, ధ్వనియే కావ్యాత్మ అని పండితరాజు అభిప్రాయం. రసిక స్వభావం కలవాడయినా, ఈ దృష్ట్యా పండితరాయలు మమ్మటుడికంటే రెండు అడుగులు ముందువేశాడు.

క) మమ్మటునివలెనే రసాన్ని ధ్వనిలో అంతర్గతం అని అంగీకరించి అసంలక్ష్య క్రమవ్యంగ్యాంతర్గతంగా రసవివేచన చేశాడు.

ఖ) మమ్మటాదులు అలంకారాన్ని రసోపకారిగా ఎంచితే, పండితరాయలు వ్యంగ్యానికి, రమణీయత్వం కల్పించేదిగా పరిగణించారు.

> 'అథాస్య ప్రాగభిహిత లక్షణస్య కావ్యాత్మనో వ్యంగ్యస్య రమణీయతా ప్రయోజకా అలంకారా నిరూప్యంతే ।'
>
> (రసగంగాధరం-ద్వితీయ ఆననం పు. 194)

(ఇప్పుడు ఇంతకుముందే నిర్వచించబడిన కావ్యాత్మరూపమయిన వ్యంగ్యానికి శోభను సమకూర్చిపెట్టే అలంకారాలు నిరూపించబడతవి.)

గ) కావ్యలక్షణంలో రసాన్ని గురించి చెప్పకపోయినా, వస్తుధ్వని మొదలయిన వాటిని ఉత్తమకావ్యంగా పరిగణిస్తూ, రసం అనివార్యం కాదని స్పష్టంగా నిషేధించలేదు. కాని పండితరాయలు ఆ విషయాన్ని సుస్పష్టంగా ఉద్ఘోషించాడు :

''యత్తు 'రసవదేవ కావ్యమ్' ఇతి సాహిత్యదర్పణే నిర్ణీతమ్, తన్న, వస్త్వలంకార ప్రధానానామ్ కావ్యానామ కావ్యత్వాపత్తేః । న చేష్టాపత్తిః మహాకవి సంప్రదాయస్యాకులీ భావ ప్రసంగాత్ । తథాచ జలప్రవాహవేగ నిపతనోత్ప తన భ్రమణాని

కవిభిర్వర్ణితాని, కపి బాలాది విలసితానిచ। న చత్రాపి కథ ఞిత్ పరంపరయా రసస్పర్శోఽస్త్యేవేతి వాచ్యమ్, ఈ దృశ రసస్పర్శస్య 'గౌశ్చలతి' 'మృగోధావతి' ఇత్యాదావతి ప్రసక్తత్వేనా ప్రయోజకత్వాత్ । అర్థమాత్రస్య విభావాఽను భావ వ్యభిచార్యన్యతమత్వాదితి దిక్।"

(రసగంగాధరం-ప్రథమ ఆననం పు. 23-24)

(అంటే సాహిత్య దర్పణంలో 'రసాత్మక వాక్యమే కావ్యమ'ని చెప్పిన విషయం సముచితంకాదు. ఎందుకంటే అలా అయినట్లయితే వస్తువర్ణన, అలంకారవర్ణన ప్రధానంగా కల కావ్యాలు కావ్యాలుకాకుండా పోతాయి. అవన్నీ కావ్యాలుకావని ఇష్టాప త్తికూడా చేయడానికి వీలులేదు. ఎందుకంటే అలా అయితే చిరకాలంనుండి వస్తున్న మహాకవుల వ్యావహారిక సంప్రదాయమే విచ్ఛిన్నమయిపోగలదు. ఈమహాకవులు అనేక స్థలాలలో జలప్రవాహం, దాని వేగం, దాని పతనం, అది ఎగరడం, సుళ్ళుతిరగడం, ఇలాంటి విషయాలనీ, బాలకుల, వానరాల క్రీడలనూ వర్ణించారు. వాట్లల్లో దూరంగానైనా రసస్పర్శ ఉండి తీరుతుందంటారా, 'ఎద్దునడుస్తున్నది, 'లేడి పరుగెత్తుతున్నది' ఇలాంటి చమత్కార హీనవాక్యాలన్నీ కూడా కావ్యాలు ఎందుకుకావు ? ప్రపంచంలోని వస్తువులన్నీ విభావాలు, అనుభావాలు, వ్యభిచారి భావాలు కావచ్చు. అలా అయితే అన్నివాక్యాలు కావ్యాలు కావచ్చు కదా!)

ష) నిజానికి జగన్నాథుడు చమత్కారపూర్ణమయిన వ్యంగ్యార్థమే కావ్యాత్మ అని అన్నాడు.

కావ్యజీవితం చమత్కారిత్వం చావిశిష్టమేవ ।'

(రసగంగాధరం పు. 21)

ఆయన ఉటంకించిన ఈ వ్యంగ్యార్థం సర్వత్రా రసంకాదు. అందుకనే ఒకవైపు ఆయన వస్తుధ్వనినీ, అలంకారధ్వనినీ ఉత్తమోత్త కావ్యరూపాలుగా పరిగణిస్తాడు, మరోవైపు అర్థచిత్రాన్ని మధ్యమ కావ్యకోటిలో పరిగణిస్తాడు. పండితరాయలు చెప్పిన రమణీయార్థం రసంకంటే ఎంతో వ్యాపకమయినదనీ, అన్నిరకాల కావ్యచమత్కారం దానిలో అంతర్లీనమయి పోతుందనీ నిశ్చితంగా చెప్పవచ్చు.

ఈ యుగానికి చెందిన అలంకారవాదులు లేక అలంకారప్రియులయిన ఆచార్య రుయ్యకుడు (12వ శతాబ్ది మధ్యభాగం), జయదేవుడు (13వ శతాబ్ది మధ్యభాగం), అప్పయ దీక్షితులు (16వ శతాబ్దం) రసంకంటే ధ్వనిపట్లనే మొగ్గుచూపించారు. రుయ్యకుడు తన ప్రసిద్ధ గ్రంథమయిన అలంకార సర్వస్వంలోను అంతకుమించి వ్యక్తి వివేకటీకలోను- ధ్వని పట్ల పక్షపాతాన్ని చూపించాడు. వ్యంజన లేక ధ్వనివాదాన్ని ఖండించడానికి మహిమభట్టు వ్యక్తి వివేకాన్ని రచించినప్పటికీ, టీకా రచయిత రుయ్యకుడు చాలాచోట్ల మహిమభట్టు వాదాన్ని ఖండించి ధ్వనిపట్ల మొగ్గుదల చూపించాడు. రసంపట్ల ధ్వనివాదులకున్న దృక్పథమే రుయ్యకుడిదికూడానుంది. అంటే రసాన్ని అసంలక్ష్యక్రమవ్యంగ్యాంతర్గతంగానే పరిగణిస్తాడు. అదిగాక వస్తుధ్వనిని, అలంకారధ్వనినికూడా, నిర్వివాదంగా, ఉత్తమకావ్యకోటిలోనే పరి

గణిస్తాడు. జయదేవుడు చంద్రలోకంలోను, అప్పయ్యదీక్షితులు చిత్రమీమాంసలోను రసం, ధ్వని ఈ రెంటికీ ఉన్న సాపేక్ష ప్రాధాన్యంపట్ల ఈ అభిప్రాయాన్నే వెల్లడించారు. చంద్రాలోకంలో అసంలక్ష్య క్రమరసం వ్యంగ్యంగానే వర్ణింపబడింది. రెండు మయూఖాల్లో ధ్వనీ, గుణీభూత వ్యంగ్యం వర్ణించబడ్డాయి. అభిధ, లక్షణ, వ్యంజనలలో వ్యంజనకే ప్రాధాన్యం ఇవ్వబడిందనడంలో ఎటువంటి సందేహంలేదు.

> 'కటాక్ష ఇవ లోలాక్ష్యా వ్యాపారో వ్యంజనాత్మకః ।'
>
> (చంద్రాలోకం 7-2)

(వ్యంజనావ్యాపారం చంచలాక్షి అయిన రమణి కటాక్షంవంటిది.)

అయినప్పటికీ, ఆయనకు అంగీకారమయిన కావ్యసంప్రదాయ విషయంపట్ల, ఈ కింది శ్లోకం ఎటువంటి సందేహానికి తావులేకుండా చేస్తుంది.

> 'అంగీకరోతి యః కావ్యం శబ్దార్థావనలంకృతీ
> అసౌ న మన్యతే కస్మాదనుష్ణమనలం కృతీ ॥
>
> (చంద్రాలోకం 1-8)

(అలంకారహీనాలయిన శబ్దార్థాలను కావ్యంగా స్వీకరించే విమర్శకులు అగ్నిని ఉష్ణతాహీనంగా ఎందుకు అంగీకరించరు ?)

రసాన్ని ధ్వనికి అంగభూతంగా ఎంచుకున్నా, జయదేవుడు రసంపట్ల ఔదార్యాన్నే ప్రకటించాడు. కావ్యలక్షణంలో ఆయన రసాన్ని స్పష్టంగా ఉటంకించాడు.

> 'నిర్దోషా లక్షణవతీ సరీతిర్గుణభూషణా
> సాలంకార రసానేక వృత్తి ర్వా క్కావ్యనామభాక్ ॥
>
> (చంద్రాలోకం 1-7)

ఆరవ మయూఖంలో రస సాంగోపాంగ వర్ణనకూడా ఉంది. కాని మొత్తంమీద రసవిషయం దాదాపు అప్రధానంగానే ఉంది.

> 'భావస్య శాంతిరుదయః సంధిః శబలతా తథా
> కావ్యస్య కాంచనస్యేవ కుంకుమం కాంతిసంపదే ॥
>
> (చంద్రాలోకం 6-20)

(భావశాంతి మొదలయిన వాటివల్ల కుంకుమతోకూడిన సువర్ణంవలె, కావ్యం శోభ వృద్ధి చెందుతుంది.)

అప్పయ్య దీక్షితుల అభిప్రాయం కూడా దాదాపు ఇదే. చిత్ర మీమాంసలో వ్యంగ్యాన్ని ఉత్తమ కావ్యంగాను, రసాన్ని వ్యంగ్యాంతర్గతంగాను పరిగణించాడు. మొత్తం మీద అప్పయ్యదీక్షితులు ప్రతిపాదించిన విషయం అలంకారమే. అనూహానంగా వస్తున్న ధ్వనిని ఉటంకించడం మాత్రం జరిగింది. రసం దాదాపు ఉపేక్షింపబడిందని చెప్పాలి.

రసవాదులు

ఈ యుగంలో రసవాదాన్ని ప్రతిపాదించిన మొట్టమొదటి గ్రంథం అగ్నిపురాణం (11వ శతాబ్ద ప్రారంభం). అగ్నిపురాణంలో 337 నుండి 347 వరకుగల పదకొండు అధ్యాయాల్లో కావ్యశాస్త్ర వివేచన చక్కగా చేయబడింది. శాస్త్రంలో శబ్దం ప్రధానమనీ, ఇతిహాసా (పురాణా) దులలో శ్రద్ధ ప్రధానమనీ, కావ్యంలో అభిధ ప్రధానమనీ అగ్నిపురాణం ప్రతిపాదిస్తుంది. బహుశా ఈ కారణంచేతనే ఈ పురాణంలో ధ్వని గురించి చర్చ లేదు. ఈ పురాణ రచయితమీద ధ్వనిపూర్వయుగానికి చెందిన అలంకారవాదులయిన భామహుడు, దండి మొదలయిన ఆచార్యుల సిద్ధాంతాల ప్రభావం ఎంతగానో కనబడుతుంది. అందుచేతనే అతడిలో అలంకారంపట్ల ప్రగాఢమయిన శ్రద్ధ.

అగ్నిపురాణం కావ్యాన్ని గుణవత్, దోషవర్జితమనే కాకుండా 'స్ఫురదలంకార' మనికూడా పరిగణిస్తుంది. అంటే కావ్యంలో అలంకారంపట్లగల వ్యామోహాన్ని తేటతెల్ల పరుస్తుంది.

క) 'కావ్యం స్ఫురదలంకారం గుణవద్దోషవర్జితమ్ ।'

(అగ్నిపురాణం 336-7)

-ఇక్కడ ప్రాథమికంగా అలంకారం ఉటంకించబడింది. 'స్ఫురత్' అనేమాట దాని ప్రాధాన్యానికి ఇంకా బలంచేకూరుస్తున్నది. కావ్య లక్షణంలో రసం పేరుకూడా లేకపోవడం ఆశ్చర్యకరం.

ఖ) 'అర్థాలంకార రహితా విధవేవ సరస్వతీ'

(అగ్నిపురాణం, 344-2)

(అర్థాలంకారాలు లేకపోతే కవిత విధవరాలితో సమానం.)

అయినప్పటికీ అగ్నిపురాణంలో రసప్రాధాన్యం అసందిగ్ధమనే చెప్పాలి.

1. పరబ్రహ్మ అభివ్యక్తి పేరే రసం. అది చైతన్య చమత్కారరూపం.

'ఆనందః సహజస్తస్య వ్యజ్యతే స కదాచన।
వ్యక్తిః సాతస్య చైతన్య చమత్కార రసాహ్వయా ॥'

(అగ్నిపురాణం, 339-2)

(ఆ పరబ్రహ్మ ఆనందం స్వాభావికమయినది. దాన్ని ఆ పరబ్రహ్మ అప్పుడప్పుడు అభివ్యక్తీకరిస్తుంది. ఆ అభివ్యక్తిపేరే చైతన్యచమత్కారం లేదా రసం.)

2. లక్ష్మీరివవినా త్యాగాన్న వాణీభాతి నీరసా ।'

(అగ్నిపురాణం, 339-6)

(దాన గుణం లేని లక్ష్మివలె, రసంలేని కవిత్వం శోభించదు.)

'రసాది వినియోగోఽథ కథ్యతే హ్యాతిమానతః ।
తమంతరేణ సర్వేషామపార్థేవ స్వతంత్రతా ॥

(అగ్నిపురాణం, 342-3)

(ఇక విస్తారపూర్వకంగా రసాదులను గురించి నిర్దిష్టంగా చెప్పబడుతుంది, అది లేకుండా అందరి (కవుల, సహృదయుల) స్థితి వ్యర్థం.)

3. 'వాగ్వైదగ్ధ్య ప్రధానే పి రస ఏవాత్ర జీవితమ్ ।
పృథక్ప్రయత్న నిర్వర్త్య వాగ్విక్రమణి రసాద్వపుః ॥
(అగ్నిపురాణం, 337-33)

(వాక్‌వైదగ్ధ్యం ప్రధానమయినా మహాకావ్యానికి రసమే ఆత్మ. అందుచేత వ్యర్థమయిన వాక్ విక్రయం (మాటల గారడి) మాని కవి తన కావ్య శరీరాన్ని రసయుక్తం చేయాలి.)

పై ఉద్ధరణవల్ల రచయిత మనస్సులోని భావం తేటతెల్లమవుతుంది. అతడి మనస్సులో అలంకారం (వాగ్వైదగ్ధ్యం) పట్ల తప్పకుండా అతిగా వ్యామోహమున్నది; కావ్యంలో-మహా కావ్యం ఉపలక్షణం మాత్రమే-అలంకారం ప్రధానమని తలచినా, దాని ఆత్మ రసమే. అంటే ఈ రెంటిలో రసమే ప్రధానమన్నది అసందిగ్ధం.

ఇంకా వ్యాపకంగా ఆలోచిస్తే అగ్నిపురాణకర్త దృక్పథం స్పష్టం కాగలదు. శాస్త్రానుసారం పురాణంలో అర్థానికి, అంటే వస్తువుకే ప్రాధాన్యం. వస్తువు రోచకంగా ఉండడమే లేదా కథారసమే, పురాణం ఉత్తేజకరంగా ఉండడానికి ముఖ్యమయిన సాధనం. అగ్ని పురాణ రచనాకాలంనాటికి పురాణక్షేత్రంలో కావ్యతత్త్వం చాలామటుకు సమావిష్టమయింది. కావ్యశాస్త్రంకూడా బాగాఅభివృద్ధి పొందింది. రసం, అలంకారమేకాక ధ్వని, రీతి (వక్రోక్తి) మొదలయిన కావ్య సంప్రదాయాలు బాగా వికసించాయి. అగ్నిపురాణంలోని కావ్యశాస్త్ర భాగ రచయితకు వీటన్నింటితో పరిచయం ఉండడం సహజమే. తరవాత పురాణకర్త కావడంతో స్వయంగా అతనికి తనదంటూ ఒక దృక్పథం ఉండి ఉంటుంది. అందుచేత అతను అనేక సంప్రదాయాలమధ్య సమన్వయం కుదర్చడానికి ప్రయత్నిస్తాడు. తన విశిష్ట దృక్పథం, కార్యరంగం కారణంగా ధ్వనిని వదలివేస్తాడు. చివరికి వస్తురోచకత్వం లేదా కథారసంపట్ల ఆధారపడడంతో రసానికి ప్రాధాన్యమిస్తాడు.

రామచంద్ర-గుణచంద్ర కృతమయిన నాట్యదర్పణం (క్రీ. శ. 12వ శతాబ్ది చివరి భాగం) రసవాదానికి సంబంధించిన మరో ముఖ్యమయిన గ్రంథం. ఈ గ్రంథంలో వివేచ్య విషయం నాటకం కావడంతో రసప్రాధాన్యం సహజమే. రచయిత భరత-ధనంజయాదుల రస-సంప్రదాయాన్ని పరిపోషించాడు.

అలంకార రచనకంటే కవికి రసపరిపాకం కష్టం. కథామార్గం అలంకారాలవల్ల కోమలం కావడంతో సుఖ పూర్వకగమనానికి యోగ్యంగా ఉంటుంది. కాని రసకల్లోలంతో పరిపూర్ణం కావడంచేత నాట్యమార్గం కష్టసాధ్యం. ఇక్కడ 'కష్టం' అనే మాట 'కామ్య'త్వాన్నే (వాంఛనీయత్వాన్నే) సూచిస్తుంది.

'అలంకారమృదుః పంథాః కథాదీనాం సుసంచరః ।
దుఃసంచరస్తు నాట్యస్య రసకల్లోల సంకులః ॥
(నాట్యదర్పణం I-3)

నాటక వైశిష్ట్యం పూర్తిగా రసంమీద ఆధారపడిఉన్నది. జన సామాన్యానికి రసామృతం సులభసాధ్యం కావడమే కావ్యం సార్థకత.

'స కవి స్తస్య కావ్యేన మర్త్యా అపి సుధాంధసః ।
రసోర్మిఘూర్ణితా నాట్యే యస్య నృత్యతి భారతీ ॥

(నాట్యదర్పణం 1-5)

రసామృత సిద్ధియే కవీంద్రపదవి పొందడానికి ఆధారం. నానార్థలయిన శబ్దాల మాయాజాలంలో చిక్కుకొని రసామృతానికి పరాఙ్ముఖులయిన పండితులు ఉత్తమకవి యశస్సు పొందలేరు.

'నానార్థ శబ్దలౌల్యేన పరాంచో యే రసామృతాత్ ।
విద్వాంసస్తే కవీంద్రాణామర్హంతి న పునఃకథామ్ ॥

(నాట్యదర్పణం, 1-6)

నాట్యదర్పణంలో దాదాపు రెండు వివేకాల్లో అంటే, నాలుగింట మూడువంతుల గ్రంథంలో రసం, దాని నానారూపాలు ఆలంబనం మొదలయిన వాటి వర్ణన ఉంది. ఇది వ్యావహారికంగాకూడ పైన చెప్పిన రసాభినివేశాన్ని నిరూపిస్తుంది.

శారదాతనయుడి (13వ శతాబ్ది మధ్యభాగం) భావప్రకాశంలో రసంపట్ల అభినివేశం ఇంకా ప్రబలమయింది. నాట్యదర్పణంలో నాట్యవివేచనం ముఖ్యవిషయం; నాట్యప్రసంగంలో రసప్రాధాన్యం ప్రతిపాదించబడింది. భావప్రకాశంలో ముఖ్య ప్రతిపాద్య విషయమే రసం, రసానికి ఆధారభూతమయిన విభావాదులే. సంస్కృత కావ్యశాస్త్రంలోని విశుద్ధ రసశాస్త్రీయ గ్రంథాలని చెప్పదగిన బహు తక్కువ గ్రంథాలలో భావప్రకాశనమొకటి. ఇందులో రసం ఆధారంగా నాట్యం, నాట్యాంగాలు వివేచించబడ్డాయి. నాట్యశాస్త్రం, శృంగార ప్రకాశంలో తప్ప మరెక్కడా లభ్యంకాని సామగ్రి - రససిద్ధాంతానికి సంబంధించిన విస్తృతమయిన, మహత్త్వపూర్ణమయిన వివేచన-ఈ గ్రంథంలో సమీకరించబడిఉన్నది. శారదాతనయుడు రసావిర్భావం, రసస్వరూపం గురించి, భరతుడికి పూర్వులయిన ఆచార్యుల సిద్ధాంతాలెన్నింటినో ఉటంకిస్తూ, సువ్యవస్థితమయిన చర్చచేసాడు. అతడు ఉటంకించిన ఆచార్యులలో భరతవృద్ధుడు, వాసుకి, పద్మభూ, నారదుడు ముఖ్యంగా చెప్పుకోదగినవారు. నాటక విషయంలో కోహలునివి ఎన్నో శ్లోకాలు ఉటంకించబడ్డాయి. ఈ గ్రంథంలోని విషయం నూతనంగాను, రోచకంగాను ఉన్నా, ఈ గ్రంథం ప్రామాణికమా? కాదా ? అన్న విషయం సందేహాస్పదంగానే ఉన్నది. 'భావప్రకాశనా'నికి బాగా ప్రచారం లభించినా, సంస్కృత పండితులు, ఈ గ్రంథంలోని చారిత్రక సత్యాలను ఇంకా అంగీకరించడంలేదు. పై విషయాలే కాకుండా కావ్యానికి రసానికి కల సంబంధం, భావానికి, రసానికి కల సంబంధం, శబ్దార్థాల సంబంధం, రూపకానికికల నానాభేదాలలో రసానికికల స్థానం మొదలయిన ప్రసంగాల వివేచన ఈ గ్రంథంలో ఎంతో ప్రామాణికంగా ఉంది. మొత్తంమీద ఈ గ్రంథంలో రససంబంధమయిన నానా విధమయిన ప్రశ్నలు విస్తృతంగాను, సూక్ష్మం గాను, సవివరణం

గాను చర్చించబడ్డాయి. ఈ దృష్ట్యా రసశాస్త్ర గ్రంథాలలో భావ ప్రకాశనానికి అద్వితీయ మయిన స్థానం ఉంది.

శారదా తనయుడు రస సిద్ధాంతాన్ని పరిపోషించిన వారిలో గొప్పవాడు. అతనికి కాశ్మీరీ శైవసిద్ధాంతం-ప్రత్యభిజ్ఞా దర్శనంమీద నమ్మకం ఉంది. ఆ సిద్ధాంతం ఆధారంగానే అతను రసోపభాగాన్ని వ్యాఖ్యానించాడు. అతని కావ్యదర్శనం అభినవుడికంటే భట్టనాయకుడిచేత ఎక్కువగా ప్రభావితమయింది. భట్టనాయకుడి అభిప్రాయానుసారం సహృదయుడు రసాన్ని అనుభవిస్తాడు.

'రసాలంబన భావానాముక్తాః సాధారణా గుణాః ।
సుఖేష్వవస్తే సర్వేఽపి భోగ స్తత్సుఖ సాధనమ్ ॥

(భావప్రకాశనం 4-1)

భావప్రకాశనంలో చాలాచోట్ల అన్నిరకాల కావ్యాలు రసంమీద ఆధారపడిఉంటా యనే విషయం నొక్కిచెప్పబడింది. వృత్తులు తప్ప కావ్యంలోని ఇతర విషయాలు ఏమాత్రం చర్చించబడలేదు. అయితే ధ్వనినిగురించిన వర్ణన తప్పకుండా కనిపిస్తుంది. సంప్రదాయాను సారంగా అది ఉత్తమకావ్యంగా ఎంచబడింది. కాని ఈ వర్ణన చాలా సంక్షిప్తంగా ఉంది. అదీగాక తాత్పర్యశక్తికి అంతర్గతంగా ధ్వనిని ఎంచి, దాని గొప్పదనాన్ని తక్కువ చేయడం జరిగింది.

(భావప్రకాశనం పుట 150)

రసవాది అయినప్పటికీ శారదాతనయుడు, తనకంటే ముందువాడయిన అభినవ గుప్తుడు, తరవాతివాడయిన విశ్వనాథుడివలెనే రసాన్ని అసంలక్ష్యక్రమ వ్యంగ్యంగా పరి గణించాడు. (భావప్రకాశనం, పుట 173) కాని రసాన్ని ధ్వనికి అంతర్గతంగా వర్ణించక, ధ్వనికంటేముందు, ప్రధానవిషయంగా వర్ణించాడు. ఇక్కడె ధ్వనికి, రసానికి ఉన్న పరస్పర సంబంధం విషయంలో ధ్వనివాదులకు రసవాదులకుగల దృక్పథంలోని భేదం స్పష్టమవుతుంది.

మొత్తంమీద రసవిషయంలో శారదాతనయుడి దృష్టి సర్వథా భ్రాంతిరహిత మయినది. ఆయన నాటకాన్ని కావ్యానికి ప్రతీకగా ఎంచుకొన్నాడు. నాటకాన్ని సర్వరసా శ్రయంగాను, ప్రేక్షక-నట-రచయితలకు ముక్తి-భుక్తిప్రదంగాను తలంచాడు.

'ఇత్థ ముక్తక్రమోపేతం నాట్యం సర్వరసాశ్రయమ్ ।
ప్రేక్షకస్య ప్రయోక్తుశ్చ కవేః స్యాద్ ముక్తి భుక్తిదమ్ ॥

(భావప్రకాశనం-పుట 218)

రామచంద్ర-గుణచంద్రులు, శారదాతనయుడు నాట్యప్రసంగంలోనే రసవాదాన్ని పోషించారు. కాని విశ్వనాథ కవిరాజు (క్రీ.శ. 14 వ శతాబ్దం) కావ్యం, నాట్యం రెంటిని వివేచిస్తూ, లలితవాఙ్మయమంతటిలో రసప్రాధాన్యాన్ని ప్రతిపాదించాడు. కావ్యలక్షణంలో రసాన్నిమాత్రం ఉటంకిస్తే చాలునని ఆయన అభిప్రాయం. 'వాక్యం రసాత్మకం కావ్యమ్.' మిగిలిన కావ్యతత్త్వాలు రసాశ్రితాలు కావడంతో, రసంతో సహజంగానే అంతర్వ్యాప్త

మయిథ్థింట్టాయి. గుణం, రీతి, అలంకారం రసానికి ఉత్కర్ష కలిగిస్తూ, కావ్యానికి ఉత్కర్ష కలిగిస్తాయి.

'ఉత్కర్షహేతవః ప్రోక్తా గుణాలంకారరీతయః ।'

(సాహిత్య దర్పణం, 1-3)

'గుణాః శౌర్యాదివత్, అలంకారాః కటకకుండ లాదివత్, రీతయోఽవయవ సంస్థాన విశేషవత్; దేహద్వారేణేవ శబ్దార్థద్వారేణ తమేవ కావ్యస్యాత్మభూతం రసముత్కర్షయంతః కావ్యస్యోత్కర్షకా ఇత్యుచ్యంతే.'

గుణాలు, అలంకారాలు, రీతులు కావ్యోత్కర్షకు హేతువులు. శౌర్యాది గుణాలు, కటకకుండలాది అలంకారాలు, అంగరచనావరీతులు మానవ శరీర ఉత్కర్షను సూచిస్తూ, ఆత్మోత్కర్షను సూచిస్తాయి. అంటే కావ్యంలో కూడా మాధుర్యాది గుణాలు, ఉపమాది అలంకారాలు, వైదర్భి మొదలయిన రీతులు. శరీరస్థానీయాలయిన శబ్దార్థాలను సూచిస్తూ, ఆత్మస్థానీయమయిన రసోత్కర్షను సూచిస్తాయి. శౌర్యాదికాలనుమానవుని ఉత్కర్షకు హేతువులు అన్నట్లుగానే మాధుర్యాదులు కావ్యానికి ఉత్కర్ష హేతువులు.

(సాహిత్యదర్పణం-పుట 22)

ఇదేవిధంగా దోషాలుకూడా రసాపకర్ష హేతువులుకావడంచేతనే కావ్యాపకర్షకాలు.

'దోషాస్తస్యాపకర్షకాః.........'

(సాహిత్యదర్పణం, 1-3)

'శ్రుతి దుష్టా పుష్టార్థ త్వాదయః కాణత్వ ఖంజనత్వాదాయ ఇవశబ్దార్థద్వారేణ దేహద్వారేణేవ వ్యభిచారిభావాదేః, స్వశబ్ద వాచ్య త్వాదయో మూర్ఖత్వాదయ ఇవ సాక్షాత్కావ్యస్యాత్మభూతం రసమపకర్షయంతః కావ్యస్యాపకర్షకా ఇత్యుచ్యంతే.'

(సాహిత్యదర్పణం-పుట 21)

కావ్యానికి అపకర్షాన్ని కలిగించేవి దోషాలు, గుడ్డితనం, కుంటిదనం మొదలయిన శరీరాన్ని వికృతంచేస్తూ, తద్ద్వారా ఆ శరీరంలో ఉండే ఆత్మ హీనత్వాన్ని చేస్తాయి. ఇదేవిధంగా కావ్యానికి శరీరరూపమయిన శబ్దంలో శ్రుతి దుష్టత్వం మొదవి, అర్థంలో అపుష్టార్థదోషంలాంటివికూడా ముందు శబ్దార్థాలను దూషితంచేసి, తద్ద్వారా కావ్యానికి ఆత్మఅయిన రసానికి అపకర్షం-హీనత్వం ఆపాదిస్తాయి.

కనక రసమే కావ్యానికి ఆత్మ అనీ, అదే ప్రధానమయిన తత్త్వమనీ విశ్వనాథుడి అభిప్రాయం. బహుశా రాజశేఖరుడివల్ల ప్రభావితుడయి ఇతడు కావ్య-పురుష రూపకంద్వారా కావ్యతత్త్వాల పరస్పర సంబంధాన్ని వాటి ఆపేక్షిక ప్రాధాన్యాన్ని తేటతెల్లం చేశాడు.

'కావ్యస్య శబ్దార్థౌ శరీరమ్, రసాదిశ్చాత్మా, గుణాః శౌర్యాదివత్, దోషాః కాణత్వాదివత్, రీతయోఽవయవ సంస్థాన విశేషవత్, అలంకారాః కటకకుండలాదివత్.'

(సాహిత్యదర్పణం-పుట 16)

(శబ్దార్థాలు కావ్యానికి శరీరం, రసాదులు ఆత్మ. మాధుర్యాదిగుణాలు శౌర్యాదుల

వలె, శ్రుతికటుత్వాది దోషాలు అంధత్వాదులవలే, వైదర్భీ మొదలయిన రీతులు అవయవ నిర్మాణంవలె, ఉపమాది అలంకారాలు కటక-కుండలాదులవలె ఉంటాయి.)

విశ్వనాథుడు చివరికి వక్రోక్తినికూడా అంగీకరించాడు కాని ఈ రూపకంలో ధ్వనినిమాత్రం ఉటంకించనేలేదు.

'వక్రోక్తేరలంకార రూపత్వాత్'

(సాహిత్యదర్పణం-పుట 16)

వక్రోక్తి అలంకారరూపమయినదే కనక అది కావ్యానికి ఆత్మకాలేదు.

అయినప్పటికీ, సాహిత్య దర్పణంలో నాలుగో పరిచ్ఛేదంలో ధ్వనిని గురించి విపులంగా చర్చించి, విశ్వనాథుడు ధ్వనివాదులవలెనే ధ్వని కావ్యాన్ని ఉత్తమ కావ్యంగా పరిగణించాడు.

'వాచ్యాతి శాయిని వ్యంగ్యే ధ్వనిస్తత్కావ్యముత్తమమ్'

(సాహిత్యదర్పణం 4-1)

అంటే వాచ్యంకంటే చమత్కారపూర్ణమయిన వ్యంగ్యాన్ని ధ్వని అంటారు. ధ్వని కావ్యం ఉత్తమమయిన కావ్యం. విశ్వనాథుడు రసాన్ని అసంలక్ష్యక్రమ వ్యంగ్యాంతర్గతంగా పరిగణించాడు: 'తత్రాద్యో రసభావాదిః' (సాహిత్యదర్పణం 4-5) (వీటిలో రస భావాదులు అసంలక్ష్యక్రమ వ్యంగ్యంలోకి వస్తవి. పైన ఉదహరించిన వాటినన్నింటిని గమనించి చూస్తే రసంపట్ల, ధ్వనిపట్లకూడా విశ్వనాథుడి వాస్తవికమయిన దృక్పథం ఏమిటి అన్న సందేహం కలుగుతుంది. పండిత బలదేవ్ ఉపాధ్యాయ మొదలయినవారు విశ్వనాథుణ్ణి రసవాదిగాకాక ధ్వనివాదిగా అంగీకరించారు. కాని అసలు విషయం తేటతెల్లమవుతునే ఉన్నది. విశ్వనాథుడు రసాన్నే కావ్యాత్మగా పరిగణించాడు. అయినప్పటికి, రసం తప్పనిసరిగా అభివ్యక్తమవుతున్నది; అంటే వాచ్యంకాకుండా, వ్యంగ్యంగానే ఉంటుంది కనక, ధ్వనికికూడా కావ్యంలో తప్పనిసరిగా ప్రాధాన్యం ఉంది. రసం అంటే రసధ్వని అని అభిప్రాయం. రసధ్వని అనే అర్థంలో ధ్వని కావ్యం నిజంగానే ఉత్తమ కావ్యం. అది రసధ్వని అర్థంలోనే, కాని వస్తుధ్వని అర్థంలోకాదు.

"యత్తు ధ్వనికారేణోక్తమ్-- 'కావ్యస్యాత్మా ధ్వనిః' ఇతి, తత్కింవస్త్వలంకార రసాది లక్షణస్త్రిరూపో ధ్వనిః కావ్యస్యాత్మా, ఉత రసాదిరూపమాత్రోవా ? నాద్యః ప్రహేలికాదావతి వ్యాప్తేః । ద్వితీయశ్చేదోమితి బ్రూమః నను యది రసాది రూప మాత్రో ధ్వనిః కావ్యస్యాత్మా, తదా,

అత్తా ఎత్థ ణిమజ్జఇ ఎత్థ అసాం బిఅస అం పలోఏహి ।
మా పహి అ రత్తి అంధియ సజ్జాఏ మహ ణి మజ్జ హిసి ॥

ఇత్యాదౌ వస్తుమాత్రస్య వ్యంగ్యత్వేకథం కావ్యవ్యవహార ఇతిచేత్, న । అత్రాపి రసాభాస వత్తయై వేతి బ్రూమః । అన్యథా 'దేవదత్తోగ్రామంయాతిఇతివాక్యే తద్భృత్యస్య'

తదనుసరేణ రూప వ్యంగ్యావగతేరపి కావ్యత్వం స్యాత్ । అస్త్వితి చేత్ న । రసవత ఏవ కావ్యత్వాంగీకారాత్ । అర్థాత్, కావ్యస్యాత్మా ధ్వనిః ।

(సాహిత్యదర్పణం-విమలాటీకా- పుట 17)

ధ్వనికారుడు ధ్వని కావ్యానికి ఆత్మ అని అన్నాడు. అయితే వస్తు, అలంకార, రసాది రూపాలైన ధ్వనులను అన్నింటినీ కావ్యాత్మగా పరిగణించాలా? లేదా కేవలం రసాదుల ధ్వనినే కావ్యాత్మగా పరిగణించాలా ? అన్నది ప్రస్తుత ప్రశ్న. ఇందులో మొదటిది సమంజస మయినదికాదు. ఎందుకంటే ప్రహేళికాదులలో కూడా వస్తుధ్వని ఉంటుంది. కావ్యలక్షణం అతివ్యాప్తమవుతుంది. రెండో పక్షం అంగీకారయోగ్యం. రసాదిధ్వనిని కూడా కావ్యాత్మగా పరిగణించాలి.

కేవలం రసాదిధ్వనినే కావ్యాత్మగా పరిగణిస్తే, కింది శ్లోకంలో కావ్యలక్షణం ఉండదు.

> శ్వశ్రూరత్ర నిమజ్జతి, అత్రాఽహం, దివస ఏవ ప్రలోకయ
> మా పథిక రాత్ర్యంధ, శయ్యాయాం మమ నిమంక్ష్యసి ॥

(అక్కడ మా అత్త పక్కమీద నిద్రపోతుంది. ఇక్కడ నేను పరుంటాను. ఓ! రేచీకటి యాత్రికుడా ! పగటిపూటే సరిగాచూచుకో. రాత్రి నాపక్కమీద వచ్చి పడేవుసుమా!) ఇవి స్వయం దూతిక పలికిన పలుకులు. ఇలాంటి ప్రసంగాల్లో-కేవలం వస్తుమాత్ర వ్యంగం ఉన్నచోట్ల-కావ్యత్వం ఎలా ఉంటుంది ? దీనికి జవాబు-'అత్రాపీతి' రసాభాసం కారణంగా ఇక్కడ కావ్యత్వం ఉందని పరిగణిస్తాము. పైన చెప్పిన శ్లోకంలో ఆగంతకుడయిన పరపురుషునిపట్ల స్వయందూతిక అనురాగం అభివ్యక్తమవుతుంది. కనుక శృంగారాభాసం.

రసం అంటే రసధ్వని అన్నట్టుగానే, కావ్యగత ధ్వని అన్న రసధ్వనే అన్న విశ్వనాథుని అభిప్రాయంలో ఎటువంటి అపోహకు తావులేదు. రసానికే ప్రాధాన్యం, అదే కావ్యానికి ఆత్మ. ఆత్మరూపమయిన రసానికి ధ్వని తప్పనిసరి అయిన సాధనం. అందుచేతనే విశ్వనాథుడు రసంతోపాటు ధ్వనిని స్వీకరించాడు. రసానికి ధ్వనికి కల తేడాపట్ల విశ్వనాథుని దృక్పథం ఇదే. ఈ విధంగా ఆయన ఆనందవర్ధనుడికంటే అభినవగుప్తుడికి దగ్గర.

భానుదత్తుడు (క్రీ॥ శ॥ 13-14 శతాబ్ది) రచించిన రసతరంగిణి, రసమంజరి రెండూ కూడా విశుద్ధమయిన రసశాస్త్ర గ్రంథాలే. రసతరంగిణిలో రసావయవాలు, భేద-ప్రభేదాలు, రసమంజరిలో రసాలంబనాలయిన నాయికా-నాయకుల నానారూపాలు సవిస్తరంగా వర్ణించబడ్డాయి. ఈ రెండు గ్రంథాలలో రసచర్చ తప్ప మరో విషయమేలేదు. రసంకాక మిగిలిన కావ్యతత్త్వాలు-అలంకారం, రీతి, గుణం, ధ్వని మొదలయిన వాటిని-అప్రధానాలనో లేదా రసానుగతాలనో, భానుదత్తుడు వదిలివేశాడు. రసతరంగిణి ముఖ్యోద్దేశ్యం :

> 'భారత్యాః శాస్త్రకాంతార శ్రాంతాయాః శైత్యకారిణీ ।
> క్రియతే భానునా భూరిరసా రసతరంగిణీ ॥

(రసతరంగిణి, 1-2)

శాస్త్ర గహనకాంతరాల్లో పరిభ్రమించి అలసి సొలసిపోయిన భారతికి కాంతి, శీత లత్వం కలిగించడానికి భానుకవి భూరిరసమయమయిన రసతరంగిణి రచిస్తున్నాడు.

ఇదేవిధంగా రసమంజరి రచనకు లక్ష్యంకూడా విద్వత్కుల మనోభృంగాలకు రస పానం చేయించడమే.

'విద్వత్కుల మనోభృంగ రసవ్యాసంగ హేతవే।
ఏషా ప్రకాశ్యతే శ్రీమద్భానునా రసమంజరీ॥

(రసమంజరి, 1-2)

ఈ రచయిత మాయూలుగా అసంలక్ష్యక్రమ వ్యంగ్యం మొదలయిన వాటిల్లో చిక్కుకోకుండా, 'హేతోః పూర్వప్రవృత్తిత్వ నియమాత్' అనే వాక్యాన్ని అనుసరించి రసహేతు వయిన భావం వివేచన ప్రారంభిస్తాడు. ఐహిక - ఆముష్మిక జీవనసారం రసమని భానుదత్తుడి అభిప్రాయం. ఐహిక జీవనానికి ఆధారం ప్రవృత్తి, ప్రవృత్తి పూర్ణపరిపాకం మాయారసంవల్ల జరుగుతుంది. దాని స్థాయీ భావం 'మిథ్యాజ్ఞాన వాసన' మిథ్యా జ్ఞానవాసనా పరిపాక రూపమయిన మాయారసమే లౌకిక రసాలకు మూలం. ఆముష్మిక జీవనానికి ఆధారం భగవంతునిపట్ల రతి, అది నానారసమయం.

'లక్ష్మీమాలోక్య లుభ్యన్నిగమ ముపహసన్ శోచయన్యజ్ఞ జంతూన్
క్షత్రం శోణాక్షి పశ్యన్సమితి దశముఖం వీక్ష్యరోమాంచ మంచన్।
హృత్వాహై యంగవీనం చకిత మపసరన్మ్లేచ్ఛరక్తం దిగంతాన్
సించన్దంతేన భూమిం తిలమివ తులయన్పాతు నః పీతావాసాః

(రసతరంగిణి, 1-1)

(లక్ష్మీరూపాన్ని (సౌందర్యాన్ని) చూచి ఆసక్తుడవుతూ (శృంగారం), వేదాలను ఉపహసిస్తూ (హాస్యం), యజ్ఞ బలిపశువులపట్ల శోకం ప్రకటిస్తూ (కరుణ), క్షత్రియులను రక్తనేత్రాలతో (ఎర్రటి కండ్లతో)చూస్తూ (రౌద్రం), రావణుణ్ణి చూసి పులకితుడవుతూ (వీరం) వెన్నముద్ద తీసుకొని యశోద చూస్తుందని భయపీతుడయి పరుగులిడుతూ (భయానకం), మ్లేచ్ఛుల రక్తంతో దిగంతాలను తడుపుతూ (బీభత్సం), పృథ్విని నువ్వుగింజతో సమానంగా తన కోరమీద ధరిస్తూ (అద్భుతం) ఉన్న పీతాంబరధారి శ్రీకృష్ణుడు మనలను రక్షించుగాక.)

పై శ్లోకంవల్ల భానుదత్తుడికి రసంపట్లగల అభినివేశం తేటతెల్లమవుతున్నది. పై రెండు గ్రంథాలు సంస్కృత కావ్యరసికులకు అభిమాన గ్రంథాలు.

16వ శతాబ్దంలో వంగదేశంలోని వైష్ణవ-ఆచార్యులు రససిద్ధాంత చరిత్రలో గొప్ప మార్పు తెచ్చారు. రూపగోస్వామి (16వ శతాబ్ద మధ్యభాగం) వీరందరిలో ప్రసిద్ధుడు. ఆయన కావ్యశాస్త్రానికి సంబంధించిన 1. నాటకచంద్రిక 2. భక్తిరసామృతసింధు 3. ఉజ్జ్వల నీలమణి అనే మూడు గ్రంథాలు వ్రాశాడు. వీటిలో చివరి రెండు వైష్ణవ రసకల్పనకు మూల స్రోతస్సులు. ఆనాటివరకు భారతీయ సాహిత్యశాస్త్రంలో సాధారణంగా శైవాగమాలు, వేదాంతం, బౌద్ధ-గాథో సాంఖ్యం ఆధారంగానే రససిద్ధాంతం పెంపొందింది. కాని ఈ గౌడీయ

ఆచార్యులు వైష్ణవ మాధుర్యభావం ఆధారంగా రసశాస్త్రాన్ని మౌలికంగా వికసింపచేశారు. భక్తిరసమే పరమరసమని హరిభక్తి రసామృతసింధువు చెబుతుంది. శృంగారాదులైన నాట్య రసాలు లేదా కావ్యరసాలు దాని వికృతి మాత్రమే. భక్తిరసానికి శాంత, దాస్య (ప్రీత) సఖ్య (ప్రేయస్). వాత్సల్య, మధుర అనే ఐదు ముఖ్యభేదాలు ఉన్నాయి. హాస్యాదులైన మిగతా ఏడు నాట్యరసాలు గౌణ రసాలు. ఈ విధంగా వైష్ణవ రసశాస్త్రంలో ముఖ్య-గౌణ అనే విభాగంతో పన్నెండు రసాలు ఊహించబడ్డాయి. కాని వీటన్నింటికి భగవద్రతియే మూలాధారం. అదే మూలం లేదా పరమమయిన భావం. దాని చరమ పరిపాకంకూడా ఉజ్జ్వల లేదా మధురభావంతో జరుగుతుంది. ఉజ్జ్వల నీలమణిలో ఈ ఉజ్జ్వల రసాన్ని గురించి విస్తృతంగా వివేచన చేయడం జరిగింది. ఈ వర్గానికి చెందిన రసాచార్యులలో జీవగోస్వామి చెప్పుకో దగ్గవాడు. ఆయన హరిభక్తి రసామృతసింధువు మీద 'దుర్గమసంగమనీ' అనీ, ఉజ్జ్వలనీలమణి మీద 'లోచన-రోచనీ' అనీ వ్యాఖ్యానాలు వ్రాసి, 'షట్ సందర్భ' మొదలయిన స్వతంత్ర గ్రంథాలకూడా రచించి, వైష్ణవ రసకల్పన వ్యాప్తికి చెప్పుకోదగ్గ కృషిచేశాడు. అలంకార కౌస్తుభ రచయిత కవికర్ణపూరుడి (16వ శతాబ్ది చివరిభాగం) విషయం అంతకంటే వ్యాపక మయింది. అయినా ఆయనను ప్రేరేపించినది. వైష్ణవ రసపరికల్పనా సిద్ధాంతమే. ఆయన దాస్యాన్ని విడిచిపెట్టి, మధురరసానికి 'ప్రేమన్' అని పేరుపెట్టాడు. ఈ 'ప్రేమన్' రసమే అన్నిరసాలకు మూలం. ఇది అంగి, శృంగారం అంగం. మిగతా అన్నిరసాలూ-భావాలూ, సముద్రంలో తరంగాలవలె, అందులోనే బహిర్గతం అవుతూ, అంతర్గతం అవుతూ ఉంటాయి.

'వయం తు ప్రేమాంగీ' శృంగారోఽంగ గమితి విశేషః । తథాచః ।
ఉన్మజ్జంతి నిమజ్జంతి ప్రేమ్ణ్యఖండ రసత్వతః ।
సర్వేరసాశ్చ భావవాశ్చ తరంగాఇవ వారిధౌ ॥

(అలంకార కౌస్తుభం, పుట 148)

అద్వైతంలో ప్రసిద్ధాచార్యుడయిన శ్రీ మధుసూదన సరస్వతికూడా అద్వైత సిద్ధాంతం ఆధారంగా భక్తిరసాన్నే పరమరసంగా నిరూపించాడు. ఇంద్రాదిదేవతా సంబంధ మయిన రతిభావం కావచ్చునేమో కాని పరమానంద రూపుడయిన పరమాత్మపట్ల రతి మాత్రం పరిపూర్ణరసమే. అది శృంగారాది క్షుద్ర రసాలకంటే, ఖద్యోతాలకంటె సూర్యుడు ప్రభవలె, అతి ప్రబలమయినది.

పరిపూర్ణరసా క్షుద్రరసేభ్యో భగవద్రతిః ।
ఖద్యోతేభ్య ఇవాదిత్యప్రభేవ బలవత్తరా ॥

(భగవద్భక్తి రసాయనం, 2-78)

ఈ వైష్ణవాచార్యులందరూ ప్రబల రసవాదులని వేరే చెప్పనక్కరలేదు. కేవలం కావ్యానికి, నాటకానికే కాక రసం జీవనసారమని వీరి అభిప్రాయం. మీమాంసకుల, నైయాయికుల నిరానందమోక్ష కల్పనను వీరు ఉపహసించిన తీరును చూస్తే, వీరికి రసంపట్లకల అభినివేశం తేటతెల్లమవుతుంది:

"భక్తిపట్ల ఉదాసీనులు, వైరాగ్యంచేత దగ్ధులు, శుష్కజ్ఞాన గర్వితులు అయిన తార్కి-

కులు, ముఖ్యంగా మీమాంసకులు, భక్తిరస-ఆస్వాదంపట్ల వైముఖ్యం చూపుతారు. చోరుల నుండి పరమనిధిని రక్షించుకొన్నట్లుగానే, భక్తిరసికులు కృష్ణభక్తి రసాన్ని వీరినుండి రక్షించుకోవాలి."

ఈ పరమరసపానం కోసం, భక్తజనులు సుఖలేశవర్జితమూ, వైశేషిక ప్రతిపాదితమూ అయిన మోక్షంకంటే బృందావన సరసనికుంజాలలో శృంగలాలయి జీవించడం ఉత్తమమని అనుకుంటారు.

వరం బృందావనే రమ్యే శృగాలత్వం వృణోమ్యహమ్ ।
వైశేషికోక్త మోక్షాత్తు సుఖవేశ వివర్జితాత్ ॥

(సర్వసిద్ధాంతం సంగ్రహం, పుట28)

ఈ విధంగా రసశాస్త్రంలో ఒక క్రొత్త అధ్యాయం జోడించబడింది. మధుర రస పరిపూర్ణమయిన నూతనభక్తి కావ్యాల శాస్త్రీయ వివేచనకు గట్టి ఆధారం లభించింది.

కవిశిక్ష

ఈ యుగంలోని మూడవ ప్రవృత్తి కవిశిక్ష. ఈ ప్రవృత్తికి జనాదరణ బాగా లభించింది. ఈ వర్గంలో ఎన్నో గ్రంథాలు రచించబడినా, అమరుడి కావ్యకల్పలత, దేవేశ్వరుడి కవికల్పలత ముఖ్యంగా చెప్పుకోదగ్గవి. అప్పుడప్పుడే పైకివస్తున్న కవులకు, సాధారణ కావ్య రసికులకు (పాఠకులకు) ఛందఃసిద్ధి, శబ్దసిద్ధి, శ్లేషసిద్ధి మొదలయిన వాటి నియమాలను గురించి తెలియ చెప్పడమే ఈ గ్రంథాల ఉద్దేశ్యం. అలంకార-చమత్కారాలపట్ల మొగ్గు చూపడం ఈ గ్రంథాలకు సహజమే.

సంస్కృత సాహిత్యశాస్త్రంలో రససిద్ధాంత వికాస చరిత్ర ఇదే. క్లుప్తంగా చెప్పాలంటే, రసవికాసంలో మూడు భూమికలు ఉన్నాయి. 1. భరతుడికంటే పూర్వీకులయిన ఆచార్యులూ, భరతుడు చేసిన రసానికి వస్తుపరమయిన వ్యాఖ్య. 2. క) భరతుడి నాట్యశాస్త్రానికి వ్యాఖ్యానాలు వ్రాసిన కాశ్మీరీ భాష్యకారులు శైవాద్వైతపరకంగా రసానికి చేసిన ఆత్మపరకమయిన వ్యాఖ్య. ఖ) ఆత్మపరకమయిన అర్థానికి ఆఖ్యానాలూ, వేదాంతమూ, నవ్యన్యాయమూ వీటి ప్రకారం చేసిన పునర్ వ్యాఖ్య. 3. వంగదేశీయులయిన వైష్ణవాచార్యుల మధుర రసపరికల్పన. ఈ మూడింటిలో శైవాద్వైతానుసారంగా రసానికి చేసిన ఆత్మపరక వ్యాఖ్య అన్నింటికంటే మిన్నగా అంగీకార్యమయింది. వస్తుపరకమయిన వాఖ్య అయితే ఒకరకంగా విలుప్తమయిపోయింది. వైష్ణవుల మధుర రసపరికల్పనకూడా భక్తి సంప్రదాయ పరిధి దాటి కావ్యశాస్త్రరంగంలో అంతగా సమాదృతం కాలేదు, అయితే రసక్షేత్రంలో శృంగార ప్రాధాన్యానికి దానివల్ల ఎక్కువ మద్దతు లభించింది.

సంస్కృతంలో ఉన్న ఈ విస్తృత రససామగ్రి అంతా భారతీయ భాషలకు వారసత్వంగా లభించింది. ప్రతిభాష తన ప్రకృతికి, పరిస్థితికి అనుగుణంగా దానిని వికసింపచేసుకుంది.

సంస్కృతానికీ, ఆధునిక భారతీయ భాషలకూ మధ్య, ప్రాకృత-అపభ్రంశ సాహిత్యాలకు మహత్తపూర్వమయిన స్థానం ఉంది. అయితే సంస్కృతానికీ, ఆధునిక ఆర్యభాషలకూ

మధ్య సంబంధం సర్వత్రా, ప్రాకృత-అపభ్రంశ భాషా-సాహిత్యాల ద్వారా మాత్రమే జరగలేదు అన్న విషయం గుర్తుంచుకోవాలి. అంటే సంస్కృత వాఙ్మయంలోని శాస్త్రీయ విషయాలన్నీ ప్రాకృత-అపభ్రంశాలద్వారా మాత్రమే హిందీ లేదా ఇతర భారతీయ భాషల్లోకి వచ్చాయని చెప్పడానికి వీలులేదు. కాలక్రమం దృష్ట్యా పరిశీలించినా, ప్రాకృత-అపభ్రంశ సాహిత్యాల పరంపర లుప్తమయిపోయిన తరవాతకూడా సంస్కృత వాఙ్మయం పరంపర కొనసాగుతూనే వచ్చింది. కనక సంస్కృతంనుండి నేరుగా భారతీయ భాషల్లోకి వచ్చిన ప్రవృత్తులూ, ప్రభావాలూ, ఎన్నో ఉన్నాయి. అలాగే చాలా ప్రవృత్తులు సంస్కృత సాహిత్యం నుండి నేరుగాకాక, ప్రాకృత-అపభ్రంశాలద్వారా వచ్చినవి ఉన్నాయి. కావ్యస్వరూపం, ఛందోవిధానం, వ్యాకరణం మొదలయిన వాటి పద్ధతులు గొలుసుకట్టుగా ప్రాకృత-అపభ్రంశాలలో స్పష్టంగా కనబడుతున్నాయి. అయితే దర్శనశాస్త్రం, కావ్యశాస్త్రం మొదలయిన వాటి సంబంధాలు ఈనాటివరకు లభించడంలేదు. వ్యాకరణాలలో దామోదరశర్మ రచించిన యుక్తివ్యక్తి ప్రకరణమూ, హేమచంద్రసూరి ప్రాకృతవ్యాకరణమూ ప్రసిద్ధమయినవి. ఛందస్సుమీద ప్రాకృత పైంగలమూ, సిద్ధశాంతివా రచించిన ఛందోరత్నాకరమూ, హేమచంద్రసూరి రచించిన ఛందోనుశాసనమూ మొదలయినవి ప్రఖ్యాతమయిన రచనలు. సుదర్శన చరిత్రం (10-11 శతాబ్దుల నాటి రచన) వంటి రచనల్లో నాయిక వర్ణనకూడా లభిస్తుంది. కాని నేటివరకు ప్రాకృత-అపభ్రంశ భాషల్లో కావ్యశాస్త్రానికి సంబంధించిన గ్రంథం ఏదీ లభించలేదు. సంస్కృత కావ్యశాస్త్ర పరంపర 18-19 శతాబ్దులవరకు నిరంతరం ఏకాసోన్ముఖంగానే ఉంది. ఆధునిక భారతీయ భాషల్లోని కావ్యశాస్త్రాలలో సంస్కృత కావ్యశాస్త్రాల్లోలేని విషయం ఒక్కటీ లేదు. కావ్యరంగంలో ఎన్నో లంకెలు లుప్తమయిపోయినట్టు కనబడుతుంది. (అవి ప్రాకృత-అపభ్రంశ సాహిత్యాలలో లభించవచ్చు.) అయితే కావ్యశాస్త్రంలో మాత్రం ఇలా కొన్నిలంకెలు లుప్తం అవడంకాని, వాటికోసం ప్రాకృత-అపభ్రంశ సాహిత్యాలలో ఉపలబ్ధమవుతున్న లేదా ఉపలబ్ధంకాని గ్రంథాలను పరిశోధించవలసిన అవసరంకాని లేదు. కనక దాదాపు అన్ని శాస్త్రీయ సంప్రదాయాల వలెనే కావ్యశాస్త్రీయ సంప్రదాయంకూడా ప్రాకృత-అపభ్రంశాలద్వారా కాకుండా, నేరుగా సంస్కృతం నుండి భారతీయ భాషల్లో అవతరించిందని గ్రహించాలి. భారతీయ సాహిత్యంలోని సజీవమయిన కొన్ని సంప్రదాయాలకు ప్రాకృత-అపభ్రంశ సాహిత్యాలద్వారా ప్రబలమయిన పుష్టి లభించింది. అయితే శాస్త్రీయ సంప్రదాయ వికాసం మాత్రం సంస్కృతంద్వారానే జరిగింది.

ఆధునిక భారతీయ భాషల్లో కావ్యశాస్త్ర చరిత్ర రెండు భాగాలుగా విభజించవచ్చు. ఆయా భాషల ప్రారంభకాలంనుండి ఆధునికకాలందాకా మొదటి భాగమయితే, ఆధునిక కాలప్రారంభంనుండి నేటి వరకు రెండవ భాగమని చెప్పవచ్చు. ప్రథమభాగంలో, హిందీని వదిలివేస్తే, మిగిలిన భాషల్లో ఏదో ఒకటోఅరో తప్ప చెప్పుకోదగిన గ్రంథాలరచన జరగలేదు. మరాఠీ, వంగభాషలో, అదీ మరాఠీలో ఎక్కువగా, ఆధునిక కావ్యశాస్త్ర గ్రంథరచన ఎక్కువగా జరిగింది కాని అది ప్రస్తుతశతాబ్దంలోనే జరిగింది.

మొత్తంమీద ఈ ప్రథమభాగంలో అంటే భారతీయ చరిత్రలోని సంపూర్ణ మధ్యయుగంలో, ఆధునిక భారతీయ భాషల్లో మూడురకాల కావ్యశాస్త్ర గ్రంథాలు లభిస్తున్నాయి.

1. సంస్కృత కావ్యశాస్త్ర గ్రంథాల అనువాదాలు, 2. సంస్కృత కావ్యశాస్త్ర రూపాంతరాలు, 3. భక్తిమూలకమయిన రసశాస్త్ర గ్రంథాలు.

మొదటి వర్గంలో వేర్వేరు భాషలలో 'కావ్యప్రకాశాని'కి, అక్కడక్కడ 'సాహిత్య దర్పణా'నికి ఓమోస్తరు అనువాదాలు వచ్చాయి, కాని వీటి సంఖ్య చాలాతక్కువ. మధ్య యుగంలో అనువాదకార్యం చాలాతక్కువ జరిగింది. హిందీలో ధనీరామ్ అనే ఒక అప్రసిద్ధుడయిన వ్యక్తి 'కావ్యప్రకాశాని'కి అపూర్ణమయిన అనువాదం చేశాడు. కాని ఆ గ్రంథం ఇప్పుడు లభించడంలేదు. ఇతరభాషల్లో ముఖ్యంగా తెలుగు, కన్నడభాషల్లో మంచి కృషి జరిగినట్లు తెలుస్తుంది కాని ఆ పుస్తకాలుకూడా లభించడంలేదు.

రెండోవర్గంలోని గ్రంథాలలో కన్నడంలోని 'కవిరాజ మార్గం' (రచయిత : నృపతుంగుడు, 9వ శతాబ్దం), 'కావ్యావలోకనం' (రచయిత : నాగవర్మ, 12వ శతాబ్దం) 'రసవివేకం లేదా శృంగార రత్నాకరం' (రచయిత : కవికాముడు, 1200 ప్రాంతం), 'రస రత్నాకరం' (రచయిత ; సాల్వుడు, 1530 ప్రాంతం), 'నవరసాలంకారం' (రచయిత : తిమ్మభూపాలుడు, 1600 ప్రాంతం) మొదలయినవి, లక్షణాలు సంస్కృతంలో ఇవ్వబడిన మలయాళ గ్రంథం 'లీలాతిలకం' (రచయిత : అజ్ఞాతుడు, 13-14వ శతాబ్దం), మరాఠీలో నాగేశ్, వీఠల్ రచించిన 'రసమంజరీ', గంగాధరశాస్త్రి రచించిన 'రసకల్లోలం', తెలుగులో అనంతామాత్యుడి 'రసాభరణం', విన్నకోట పెద్దయకవి రచించిన 'కావ్యాలంకార చూడామణి' వెణుతుర్ల వడ్డెకవి రచించిన 'రసాలవాలము' మొదలయినవి చెప్పుకోదగ్గవి. వాస్తవానికి ఈ రంగంలో హిందీలో గణనీయమయిన కృషి జరిగింది. భక్తికాలంలోనే (1400-1650) కాక, రీతియుగమంతటిలోనూ (1650-1850) ఆ తరవాతకూడా, అంటే దాదాపు 200-250 సంవత్సరాల పర్యంతం కావ్యశాస్త్ర రచనావ్యాసంగం నిరాటంకంగా కొనసాగింది. ఈ కాలావధిలో కవులు కావ్యప్రకాశం, సాహిత్యదర్పణం, రసమంజరి, చంద్రాలోకం, కువలయానందం మొదలయిన గ్రంథాలు ఆధారంగా సంస్కృత కావ్యశాస్త్రంలో ప్రామాణికాలయిన సిద్ధాంతాలు, నియమాలు, కావ్యాంగాలను గురించి హిందీలో సవిస్తరంగా వివేచన చేశారు. ఈ కవి-ఆచార్యులను స్థూలంగా క్రింది వర్గాలలో విభజింపవచ్చు :

రీతి నిరూపణం

- సర్వాంగ నిరూపణం
- రస నిరూపణం
  - సర్వరస నిరూపణం
  - శృంగారరస నిరూపణం
  - నాయికాభేద నిరూపణం'
- అలంకార నిరూపణం
- కవిశిక్ష

సర్వాంగ నిరూపణ చేసిన ఆచార్యులలో కేశవదాసు, చింతామణి, కులపతి, దేవ్, దాస్ సోమనాథ్, ప్రతాపసాహి మొదలయినవారు ప్రముఖులు. అన్ని రసాల నిరూపణంచేసిన వారిలో రసలీన్, రామసింహ్, పద్మాకర్, బేనీప్రవీన్, గ్వాల్ మొదలయినవారు గణనీయ

మయిన కృషిచేశారు. శృంగారరస నిరూపణం చేసినవారిలో పతిరామ్, సుఖదేవ్ పేర్కొనదగినవారు. నాయికాభేదవర్ణన చేసినవారిలో భక్తికాలానికి చెందిన కృపారామ్, రహీమ్, కేశవదాసులను రీతి యుగానికి చెందిన ఎంతోమంది రసిక-ఆచార్యులను పేర్కొనవచ్చు.

భక్తిమూలకమయిన రసశాస్త్ర పరికల్పనకు చాలామటుకు భారతీయ భాషల్లోని కావ్యమే ఆధారం. ఈ ప్రవృత్తికి మూలాధారాలయిన గ్రంథాలు సంస్కృతంలో వ్రాయబడిన 'ఉజ్జ్వల నీలమణి', 'భక్తి రసామృత సింధువు' అయినప్పటికీ ఈ నూతన భక్తి రసశాస్త్రానికి ఆధారం సంస్కృత కావ్యంకాదు. భారతీయ భాషల్లో విస్తారంగా వ్రాయబడ్డ భక్తికావ్యమే. ఈ వర్గానికి చెందిన గ్రంథాలలో హిందీలో వ్రాయబడిన సూరదాసకృత 'సాహిత్యలహరి', నందదాసకృత 'రసమంజరి', రాధావల్లభ సంప్రదాయానికి చెందిన మధురోపాసకులయిన కవుల రచనలు, ధ్రువదాసు రచించిన 'బయాలీస్‌లీలా', నేహే నాగరీదాసు రచించిన 'సిద్ధాంత దోహావళి' మొదలయినవీ, వంగదేశంలో కృష్ణదాసుబాబాజీ 'భక్తమాల్', బృందావనదాసు రచించిన 'చైతన్యభాగవతం', గుజరాతులో దయారామ్ కృతమయిన 'రసిక-వల్లభ్' మొదలయినవి పేర్కొనదగినవి. వీటిలో సందర్భవశాత్తు ప్రత్యక్షంగానో, పరోక్షంగానో భక్తిరస వివేచన జరిగింది.

పై వివరణవల్ల హిందీలోతప్ప ఇతర భారతీయ భాషల్లో కావ్యశాస్త్రరంగంలో చెప్పుకోదగిన వికాసం జరగలేదన్న విషయం స్పష్టం అవుతున్నది. హిందీ విషయంలోకూడా 'వికాసం' అనే మాట అంత సముచితంకాదు. ఎందుకంటే ఎన్నో గ్రంథాలు రచించినప్పటికీ హిందీ కవి-ఆచార్యులు నూతన విషయాలను ప్రతిపాదించడం ద్వారా, భారతీయ కావ్యశాస్త్ర వికాసంలో ఏ విధంగాను సహకరించలేకపోయారు. సంస్కృతంలోకూడా ఒక రకంగా ఇది కావ్యశాస్త్రం క్షీణిస్తున్న యుగం. మమ్మటుని తరవాత సంస్కృతంలోకూడా వ్యాఖ్య-ఆవృత్తులే ఎక్కువవుతూ వచ్చాయి. షాజహానుకు సమకాలికుడయిన పండితరాయలు జగన్నాథుడొక్కడే ప్రతిభాసంపన్నుడయిన ఆచార్యుడు. ఈ యుగంలో విభిన్న భారతీయ భాషల్లో వ్రాయబడ్డ సాహిత్యాన్ని ప్రత్యక్షంగానో, పరోక్షంగానో అధ్యయనం చేసిన తరవాత, సాహిత్య సృజన ఆధునిక భాషల్లోనే జరుగుతున్నా, సిద్ధాంత నిరూపణకోసం దాదాపు అన్ని భాషాప్రాంతాలలోకూడా సంస్కృతాన్నే ఆశ్రయించడం జరిగిందని నా అభిప్రాయం. ఉదాహరణకు ఎంతోమంది వైష్ణవ కవులు కావ్యరచన తమతమ దేశభాషల్లోచేసినా, సిద్ధాంత నిరూపణ మాత్రం సంస్కృతంలో చేశారు. ఇందుచేతనే చాలామటుకు దేశభాషల్లో కావ్యశాస్త్రం పరిపూర్ణంగా పెంపొందలేదు.

అయినా, దేశభాషా కవులు ప్రకారాంతరంగా కావ్యశాస్త్ర వికాసానికి సహకరించారనడంలో ఎటువంటి సందేహం లేదు. మధ్యయుగంలో మాధుర్యభావంతో తొణికిసలాడుతున్న భక్తికావ్యం తన రసధారలతో భారతీయ భాషలను ముంచివేసింది. దాని ఫలితంగా భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలో ధ్వనికిబదులు రస సిద్ధాంతానికి పట్టం కట్టడం జరిగింది. నిజానికి రసానికి ప్రాధాన్యం లభించినా సంస్కృత కావ్యశాస్త్రానికి ప్రాతినిధ్యం వహించే సిద్ధాంతం ధ్వని సిద్ధాంతమే. భారతీయ వాఙ్మయంలో రసధ్వని ఆవరణను తొలగించి, శుద్ధ రస సిద్ధాంతాన్ని సుప్రతిష్ఠంచేసిన గౌరవం ఈ భక్తకవులదే. 14-15 శతాబ్దాలనుండి 17-18

శతాబ్దాలవరకు ఉత్తర-దక్షిణాలు, తూర్పు-పడమరలు దేశం నలుమూలలా మధుర భక్తి ఉద్దామవేగంతో ప్రవహించింది. దానిమూలంగా హృదయ రసానికి, కావ్యానికి మధ్యఉన్న వ్యంజన అనే పల్చటితెర పూర్తిగా ఛిన్నాభిన్నమయిపోయింది. అందుచేత సంస్కృతంకంటే దేశభాషా వాఙ్మయంలో రససిద్ధాంతం పూర్తిగా ప్రతిష్ఠించబడిందని అనడం న్యాయసంగతం. అదీగాక ఈ కవులు రసక్షేత్రాన్ని ఇంకా పరివ్యాప్తం చేశారు, వారు భక్తి-వాత్సల్యాల రసత్వ-స్వీకృతి తప్పనిసరి చేశారు. సంస్కృత ఆచార్యులు శృంగారం రసరాజమని సిద్ధాంత పక్షాన్ని ప్రతిపాదించారు. దానినికూడా ఈ కవులు భక్తి సమన్వితమయిన శృంగార పరికల్పన మూలంగా సత్యమని నిరూపించారు. హిందీ రీతియుగంలో చాలామంది కవులు సిద్ధాంత రూపంగాను, వ్యావహారికంగాను రసవాదాన్ని ప్రబలంగా సమర్థించారు. వారి కృషిమూలంగా భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలో శృంగారవాదం ఒక కొత్తరూపంలో సుప్రతిష్ఠమయింది. ఈ విధంగా ఆధునిక భారతీయ భాషల చరిత్రలో మధ్యయుగం, రస సిద్ధాంతదృష్ట్యా అతి సంపన్నమయిన యుగం. దేశభాషా కవులలో చాలామంది తమ సరస కావ్యరచనద్వారానూ, హిందీ కవులు కావ్యసృష్టి-వివేచనా ఈ రెంటిద్వారానూ రస ప్రచార-ప్రసారాలు చేశారు.

వర్తమానయుగంలో, అంటే 19వ శతాబ్దం మధ్యభాగంనుంచి నేటివరకు ఇతర సాహిత్యశాఖలవలెనే భారతీయ భాషల్లో కావ్యశాస్త్రం అతిత్వరగా వికసించింది. ఒకరకంగా చూస్తే అన్నిభాషల్లోను ఈ రంగంలో ఉపయోగకరమయిన కార్యం జరిగినా, హిందీ, మరాఠీ భాషల్లో జరిగిన కృషి-గుణం, పరిణామం రెంటిదృష్ట్యా-చాలా మహత్త్వపూర్ణమయినది. ఆ తరవాత వంగ, గుజరాతీ భాషలను ఆ తరవాత తెలుగు, కన్నడ భాషలను పేర్కొనాలి. ఆధునిక భారతీయ కావ్యశాస్త్ర చరిత్రను సాధారణంగా రెండుదశాలుగా విభజింపవచ్చు. మొదటిదశ 19వ శతాబ్దం మధ్యభాగంనుండి చివరివరకు, ఈ దశలో కావ్యశాస్త్రంపైపు పండితులదృష్టి మళ్ళింది. సంస్కృత గ్రంథాలు ఆధారంగా, మధ్యమధ్య నూతన పాశ్చాత్య సిద్ధాంతాలను మేళవిస్తూ, భారతీయ కావ్యసిద్ధాంతాలను, సంప్రదాయబద్ధంగా నిరూపించడం జరిగింది, రెండోదశలో దృక్పథం వ్యాపకమయింది. పరంపరాగతంగా వచ్చిన జ్ఞానరాశిని ఆవిష్కరించడంతోపాటు, నూతనంగా అలవడ్డ దృక్పథంతో వాటి విలువ కట్టే కోరిక కలిగింది. ఆ దానంతోపాటు సంరక్షణపట్ల అభిలాష పెరిగింది. ఈ యుగంలోని కావ్యశాస్త్ర ప్రవృత్తులను స్థూలంగా ఈ క్రింది విధంగా విభజించవచ్చు.

1. సంస్కృత కావ్యశాస్త్రానువాదం.

2. ప్రాచీన కావ్యసిద్ధాంతాలను సంప్రదాయపద్ధతిలో నిరూపించడం.

3. భారతీయ కావ్యసిద్ధాంతాలను నూతన విమర్శశాస్త్రం, మనోవిజ్ఞానం, సాంఘికశాస్త్రం మొదలైనవాటి సహాయంతో వాఖ్యానించడం, పునఃవాఖ్యానించడం, విలువ కట్టడం.

4. నూతన విమర్శశాస్త్రం.

దాదాపు దేశబాషలన్నింటిలోను-ముఖ్యంగా అభివృద్ధి చెందినభాషల్లో-ఈ ప్రవృత్తులన్నీ కొద్దిగానో-గొప్పగానో కనిపిస్తాయి. సంస్కృత కావ్యశాస్త్రంలోని ప్రముఖ గ్రంథాల

అనువాద కార్యక్రమం ఈ శతాబ్ది మొదటినుండే ప్రారంభమయింది. హిందీలో కావ్యాదర్శం, కావ్యప్రకాశం (మూడు అనువాదాలు), సాహిత్యదర్పణం (రెండు-మూడు అనువాదాలు), రసగంగాధరం (రెండు), ధ్వన్యాలోకం (రెండు-మూడు), వక్రోక్తి జీవితం, కావ్యాలంకార సూత్రం, దశరూపకం, నాట్యదర్పణం, కావ్యమీమాంస, కువలయానందం, చంద్రాలోకం, నాట్యశాస్త్రం, అభినవభారతి, లోచనం, భక్తిరసామృతసింధు, భామహుడు, రుద్రటుడు రచించిన కావ్యాలంకారం మొదలయిన గ్రంథాలన్నీ దాదాపుగా అనువదించబడటమేకాక వాటికి వ్యాఖ్యా పరమయిన భాష్యాలు వ్రాయబడ్డాయి. మరాఠీలో నాట్యశాస్త్రం, ధ్వన్యాలోకం, అభిధావృత్తి-మాతృకా, రుద్రట కావ్యాలంకారం-వీటికి అనువాదాలు లభిస్తున్నాయి. వంగ భాషలో ధ్వన్యాలోకం, రసగంగాధరం మొదలయినవాటికి, గుజరాతీలో కావ్యప్రకాశానికి, నాట్యశాస్త్రానికి, కన్నడంలో భామహ కావ్యాలంకారం, ధ్వన్యాలోకం, కావ్యప్రకాశం, దశ రూపకం, ఔచిత్య విచారచర్చ, సాహిత్యదర్పణం, చంద్రాలోకం మొదలయినవాటికి, తమిళంలో కావ్యాదర్శానికి, కువలయానందానికి, తెలుగులో నాట్యశాస్త్రం, కావ్యాదర్శం, కావ్యాలంకారసూత్రం, ధ్వన్యాలోకం, దశరూపకం, వ్యక్తివివేకం, కావ్యప్రకాశం, కావ్య మీమాంస, సాహిత్యదర్పణం, రసగంగాధరం మొదలయిన ప్రసిద్ధ గ్రంథాలన్నింటికీ ఎన్నో అనువాదాలు ప్రచురించబడ్డాయి. ప్రాచీన సిద్ధాంతాలను పరంపరానుగత పద్ధతిలో ప్రతి పాదించిన వారిలో హిందీలో జగన్నాథప్రసాద్‌భాను, సేఠ్ కన్హయాలాల్‌పోద్దార్. లాలా భగవాన్‌దీన్, మిశ్రబంధు, హరిఔధ్, బిహారీలాల్ భట్టు, అర్జున్‌దాస్ కేడియా మొదలయిన వారు, మరాఠీలో ప్రభుదాజీ శివాజీప్రధాన్, బలవంత్ కమలాకర్ మాకోడే, రా.రా, భాగవత్, గణేశ శాస్త్రి లేలే, సదాశివ బాపూజీ కులకర్ణి మొదలయినవారు, వంగభాషలో జయగోపాల్ గోస్వామి, లాల్‌మోహన్ విద్యానిధి, శచీంద్రనాథ్ ముఖోపాధ్యాయ, జీవేంద్రసింహరాయ్ మొదలయినవారు, తెలుగులో సీతారామయ్య, రాఘవయ్యంగార్, నారాయణశర్మ, నాగ భూషణం, శ్రీనివాసాచార్యులు, నరసింహారావు, ఉమాకాంతం, లక్ష్మీకాంతం ప్రభృతులు, గుజరాతీలో కమలాశంకర్ త్రివేది, మోహనలాల్ దవే, కన్నడంలో ఏ.ఆర్. కృష్ణశాస్త్రి. శ్రీ కంఠయ్య మొదలయినవారు, తమిళంలో పి. కోదండరామన్, ఎం. వరదరాజన్ మొద లయినవారి పేర్లు పేర్కొనదగినవి. ఈ వర్గానికి చెందిన కావ్యశాస్త్ర పండితులు ఏదో ఒక సంస్కృత కావ్యశాస్త్ర గ్రంథాన్ని అనువాదం మాత్రం చేయకుండా, అనేక ప్రసిద్ధ గ్రంథాలు ఆధారంగా, కావ్యప్రకాశను ఆధారంగాచేసుకొని, ప్రసంగ విశేషాలకు అనుగుణంగా, సాహిత్య దర్పణ- రసగంగాధర- చంద్రాలోక- కువలయానంద- ధ్వన్యాలోకాదులనుంచి విషయాలు గ్రహించి, భారతీయ కావ్యశాస్త్రానికి మూలకందాలయిన సిద్ధాంతాలను, కావ్యదశాంగాలను, సరళంగా, సుబోధకంగా వివేచించారు. వీరి దృక్పథం దాదాపు సంప్రదాయబద్ధమయినదే. మౌలికమయిన చర్చలకంటే తమతమ భాషల్లో భారతీయ కావ్యసిద్ధాంతాలను విపులీకరించడమే వీరి లక్ష్యం. కనక వీరి పద్ధతి వ్యాఖ్యాపద్ధతియే, సంస్కృత కావ్యశాస్త్రంలోని సూత్రవృత్తి శైలిలో లేదా కారికావృత్తిశైలిలో నిర్వచనోదాహరణ సహితంగా కావ్యలక్షణం, కావ్యభేదాలు, కావ్యప్రయోజనం, కావ్యాత్మ, శబ్దశక్తి, రీతి, గుణం, అలంకారం, దోషాలు మొదలయిన వాటినిగురించి విపులంగా వివేచించారు. తమ వివేకజ్ఞానాన్నిబట్టి వీరు అప్పుడప్పుడు ఏదో

ఒక గ్రంథం ఆధారంగా, మరొకప్పుడు అనేక గ్రంథాలు క్షుణ్ణంగా అధ్యయనంచేసి, కావ్య లక్షణ వివేచన చేశారు. లక్షణాలకు ఉదాహరణలుగా అప్పుడప్పుడు సంస్కృత గ్రంథాల లోని శ్లోకాలను అనువదించారు. తరచుగా దేశభాషాకావ్యాల నుంచి ఉదాహరణలిచ్చారు. వినూత్న ఆలోచనా పద్ధతుల దృష్ట్యా కొంతమంది రసాల సంఖ్యను పెంచారు. మరాఠీలో శ్రీ భాగవత్ భక్తిని, హిందీలో శ్రీ హరిజౌధ్ వాత్సల్యాన్ని రసంగా నిరూపించారు. ఈ విధంగా కొంతమంది రసాల సంఖ్య పెంచితే, కొంతమంది అలంకారాల సంఖ్యలో హెచ్చు తగ్గులు కల్పించారు. మొత్తంమీద ప్రధానంగా వీరి కృషి రసం-అలంకారం- ఈ రెంటిమీదనే కేంద్రీకృతమయింది. ఈ వర్గానికి చెందినవారిలో ప్రముఖులయిన రసవాద ఆచార్యులలో హిందీలో హరిజౌధ్, బిహారీలాల్ భట్టు, మరాఠీలో ప్ర శి. ప్రధాన్, వ. క. మాకోడే, రా.రా. భాగవత్, బెంగాలీలో శచీంద్రనాథముఖోపాధ్యాయ, లాల్‌మోహన్ విద్యానిధి, గుజరాతీలో కమలాశంకర్ త్రివేది, మోహనలాల్‌దవే, తెలుగులో రాఘవయ్యంగార్, నాగ భూషణం, నరసింహారావు, లక్ష్మీకాంతం, కన్నడంలో శ్రీకంఠయ్య పేర్కొనదగినవారు. వీరంతా రసాన్నే కావ్యాత్మగా స్వీకరించి, మిగతా కావ్యాంగాలను దానికి సహాయకాలుగా పరిగణించారు. అందరూ రసవివేచనకే ప్రాధాన్యం ఇచ్చారు, రసచర్చే విపులంగా చేశారు.

మూడవ వర్గంలో ప్రాచీన భారతీయ కావ్యసిద్ధాంతాలను ఆధునిక మానసిక శాస్త్రం, సాంఘికశాస్త్రం, విమర్శనశాస్త్రం మొదలయినవాటి నియమాలు ఆధారంగా వ్యాఖ్యానించి, వివరించి, విలువలుకట్టిన పండితులను పేర్కొనాలి. ఈ పండితులు భారతీయ సిద్ధాంతాలపట్ల అచంచలమయిన విశ్వాసం ఉన్నవారైనా, భారతీయ సిద్ధాంతాలను పరిపూర్ణంగా వినియోగ పరచుకోవడానికీ, ప్రసారం చేయడానికీ నూతన జ్ఞాన-విజ్ఞానాలను ఆశ్రయించడం అవసరమన్న నమ్మకం ఉన్నవారు. ఐరోపా దేశంలో కూడా దర్శనశాస్త్రం, మనోవిజ్ఞానం, మనోవిశ్లేషణ శాస్త్రం, సైన్సు, సాంఘికశాస్త్రం మొదలయినవాటి ఆశ్రయం - ఆధారం ఉన్న చిరకాలిక మయిన కావ్యశాస్త్ర సంప్రదాయం ఉన్నది. పరిస్థితుల మూలంగా, వర్తమాన యుగంలో హిందీ పండితులకూ, విమర్శకులకూ పాశ్చాత్య విమర్శతో, విమర్శనశాస్త్రంతో చాలా ఘనిష్ఠమయిన సంబంధం ఏర్పడ్డది. వర్తమాన వాఙ్మయ జగత్తు పాశ్చాత్య విమర్శన విలువలతో, సిద్ధాంతాలతో ఎంతగా ప్రభావితమయిందంటే, నేటి సాహిత్య విమర్శకుడు, ఆ సిద్ధాంతాలు ఆధారంతోనే ఆలోచిస్తాడు, విమర్శిస్తాడు. కనక ప్రాచీన కావ్యశాస్త్ర సిద్ధాంతా లను యథామూలంగా ప్రతిపాదించడంకంటే, వాటిని గురించి నూతన విమర్శన పద్ధతి సహా యంగా, చర్చించడం - విమర్శించడం అవసరం అయిపోయింది. దానివల్లనే దాదాపు ప్రతి భాషలోనూ జాగరిత విమర్శకులు కనీసం మూడు-నాలుగు దశాబ్దాల నుంచి ఎంతో పట్టు దలతో ఈ కర్తవ్యాన్ని నిర్వహిస్తున్నారు. దాని ఫలితంగా ఒక సంశ్లిష్ట కావ్యశాస్త్రం ఆవిర్భ విస్తున్నది. ఈ ప్రవృత్తి కూడా హిందీ, మరాఠీ భాషలలో ఇతర భాషలకంటే ఎక్కువగా పెంపొందింది. హిందీ, మరాఠీల తరవాత బెంగాలీ భాషను పేర్కొనవచ్చు. హిందీలో ఈ ప్రవృత్తికి మార్గదర్శకుడు కీ. శే. ఆచార్య రామచంద్ర శుక్లా. ఆయన చాలా ఆత్మవిశ్వా సంతో ఒకవైపు వర్తమాన జ్ఞానాన్ని వినియోగపరచుకుంటూ, ప్రాచీన సిద్ధాంతాలకు విస్తృత మయిన ఆధార భూమిని కల్పించాడు. మరోవైపు పాశ్చాత్య వాదాలు, వాటి అభిమతాల

పొగమంచు నుంచి ఎటువంటి భ్రమలేకుండా బయటపడి, వివేకం అనే దృఢమయిన ఆధారం కలిగి, భారతశానికి మూలభూతమయిన ఆలోచనా ధోరణులకు అనుకూలంగా ఉండే ప్రకాశ రేణువులనే స్వీకరించాడు. నిజానికి ఆధునిక భారతదేశంలో సంశ్లిష్ట కావ్యశాస్త్రానికి శుక్లాగారిని మేరుదండం అని చెప్పవచ్చు. శుక్లాగారు కాకుండా డాక్టరు శ్యామసుందరదాసు, డాక్టరు గులాబ్‌రాయ్, శ్రీరామదహినమిశ్రా, పండిత బలదేవ్ ఉపాధ్యాయ, శ్రీ లక్ష్మీనారాయణ సుధాంశు మొదలయిన విమర్శకులు ఈ సందర్భంలో పేర్కొనదగ్గవారు. హిందీలో భారతీయ కావ్యశాస్త్రానికి ఆధారాలయిన రసం, అలంకారం, రీతి, వక్రోక్తి మొదలయిన సిద్ధాంతాలను గురించి వ్యాపకంగాను, ప్రామాణికంగాను వివేచన జరిగింది. దాని మూలకంగా ఈ సిద్ధాంతాలు ఎక్కువ సుగ్రాహ్యాలూ, నవీనాలు కాగలిగినాయి. మరాఠీలో ఈ ప్రవృత్తి 20 వ శతాబ్ద ప్రథమ పాదంలోనే, లేకపోతే ఇంకొంచెం ముందుగా, విమర్శకులను ఆకట్టుకో సాగింది. అభివృద్ధి చెందుతున్న మరాఠీ సాహిత్యంతో సంస్కృత కావ్యశాస్త్రానికి పొంతన కుదరటం కష్టసాధ్యం; కనక నూతన సాహిత్యశాస్త్రనిర్మాణం అవసరమనిపిస్తున్నదని శ్రీ నరసింహ చింతామణ్ కేల్కర్ ఉద్ఘోషించాడు. (హాస్య వినోద మీమాంస : పుట 315). శ్రీ బా. వ. పటవర్ధన్ 'కావ్య ఆణి కావ్యోదయ' (1909) లోను, డా. శ్రీధర్ వ్యంకటేశ్ కేత్కర్ 'మహారాష్ట్ర యాంచే కావ్యపరీక్షణ్' (1928) లోను, శ్రీ రా. శ్రీజోగ్ 'అభినవ కావ్యప్రకాశ్' (1930), 'సౌందర్యశోధ్ ఆణి ఆనందబోధ్' (1943) లోను, శ్రీ దత్తాత్రేయ కేశవ కేల్కర్ 'కావ్యాలోచన్' (1931) లోను, శ్రీ యా. రా. ఆగాశే 'సారస్వత సమీక్ష' (1934) లోను, శ్రీ నారాయణ సీతారాంఫడ్కే 'సాహిత్య ఆణి సంసార్', 'ప్రతిభాసాధన్ లోను, డా. దేశముఖ్ 'మరాఠీచే సాహిత్యశాస్త్ర' (1941), 'భావగంధ్' (1955) లోను, డా. కేశవనారాయణ వాట్వే 'రసవిమర్శ' (1942) లోను, డా. రామచంద్రశంకర్ బాలింబే 'సాహిత్య మీమాంసా' (1955) లోను, డా. సురేంద్రశివదాస్ బార్లింగే 'సౌందర్యాచే వ్యాకరణ్' (1956) లోను, శ్రీ గణేశ్ త్ర్యంబక్ దేశపాండే 'భారతీయ సాహిత్యశాస్త్ర' (1958) లోను, ఎంతో ప్రామాణికంగా భారతీయ కావ్యశాస్త్ర సిద్ధాంతాలను పునఃవ్యాఖ్యానించారు. చూడండి (డా. మనోహర్ కాళే రచించిన పరిశోధనా గ్రంథం 'ఆధునిక హిందీ మరాఠీమేఁ కావ్య శాస్త్రీయఅధ్యయన్ - ఐతిహాసిక్ సర్వేక్షణ్) బెంగాలీలో కూడా ఈ రంగంలో చెప్పుకోదగిన కృషి జరిగింది. డా. సురేంద్రనాథదాస్‌గుప్తా, సుధీర్‌కుమార్‌దాస్‌గుప్తా, అతుల్‌చంద్రగుహా, హరిహరమిశ్రా, రమారంజన్ ముఖోపాధ్యాయ, విష్ణుపదభట్టాచార్య, ఉమారాయ్ మొదలయినవారు చేసిన కృషిసర్వథాప్రశంసనీయం. పాశ్చాత్యవిమర్శనాశాస్త్రంవల్ల ప్రభావితులయి, భారతీయ కావ్యసిద్ధాంతాలను పునర్వ్యాఖ్యానం చేసిన గుజరాతీ విమర్శకులలో కీ.శే. రామనారాయణ్‌గారేకాక డాలర్‌రాయ్ మంకడ్, రామప్రసాద్ బక్షీగార్లు పేర్కొనదగ్గవారు. దక్షిణదేశ భాషలలో, తెలుగులో సి. ఆర్. రెడ్డి, పి. యస్. శాస్త్రి, జి. వి. కృష్ణారావు, ఎ. రామకృష్ణారావు, పి. సూరిశాస్త్రి, కన్నడంలో మాస్తి వేంకటేశ్ అయ్యంగార్' శ్రీకంఠయ్య, డా. పుట్టప్ప మొదలయినవారి దృక్పథం ప్రధానంగా వివరణాత్మకమయినది.

పైనపేర్కొన్న విద్వాంసులు సాహిత్యశాస్త్రంలోని అన్ని విషయాలను వివేచించినా, వారందరికీ ఆధారభూతమయినది రససిద్ధాంతమే. నిజానికి భారతీయ కావ్య

శాస్త్రాన్ని పర్యాలోచన చేసే జాగరిత విమర్శకుడికి భారతీయ కావ్యశాస్త్రానికి మేరు దండం రససిద్ధాంతమేననీ, ఏ యుగంలోనయినా, ఏదేశంలోనయినా సాహిత్య విమర్శకు తగిన స్తోమత రససిద్ధాంతానికి ఉన్నదన్న విషయం అప్రయత్న పూర్వకంగానే స్పష్టమయిపోతుంది. ఆచార్య రామచంద్రశుక్లా రస సిద్ధాంతాన్ని సార్వభౌమ సాహిత్య సిద్ధాంతంగా రూపొందిద్దామని ఊహించారు. కాని వారి అనారోగ్యం, అకాల మరణంతో అది కల్పనగానే మిగిలిపోయింది.

పాశ్చాత్య సాహిత్యశాస్త్రంలో కూడా కల్పనాతత్త్వానికి అనుభూతి తత్త్వానికి మొదటినుంచీ ప్రాధాన్యం ఉంది. వేలయేండ్లు మథన, సిద్ధాంత సంఘర్షణ తరవాత అక్కడి పండితులలో చాలమంది అనుభూతి యొక్క కల్పనాత్మక ఆస్వాదమే సాహిత్యానికి ప్రాణ తత్త్వమని అభిప్రాయపడవలసి వచ్చింది. అనుభూతి యొక్క కల్పనాత్మక ఆస్వాదమనే సంశ్లిష్టమూ-సర్వాంగ పూర్ణమూ అయిన పరికల్పన రససిద్ధాంతంలో ఉన్నట్లు మరెక్కడా లేదు. దానివల్లనే పాశ్చాత్య సాహిత్యమూ-సాహిత్యశాస్త్రమూ రెంటినీ అధ్యయనం చేసి నందువల్ల మంచి వ్యుత్పత్తి సాధించిన భారతీయ విమర్శకులు తప్పనిసరిగా రససిద్ధాంతం వైపు ఆకృష్టులయ్యారు. మరాఠీవిమర్శకులయిన డా. బాట్వే, శ్రీజోగ్, డా. మాధవ్‌గోపాల్ దేశ్‌ముఖ్, డా. బాలింబే రససిద్ధాంత నవ నిరూపణానికీ, వికాసానికీ ఎంతగానో సహకరించారు. బెంగాలీలో బంకించంద్ర, అందరికంటే ఎక్కువగా రవీంద్రనాథఠాకూరు తమ సాహిత్య సర్జన్-సాహిత్యచింతన్-ఈ రెంటిద్వారా నూతన జీవన దర్శన ప్రకాశంలో ఆనంద-స్థాపన చేయడం ద్వారా రససిద్ధాంతాన్ని తిరుగులేకుండా ప్రతిష్ఠించారు. ఆలోచనాసమర్థులలో డా. సురేంద్రనాథదాస్‌గుప్తా విమర్శ వృత్తిగా కలవారిలో మోహిత్‌లాల్ మజుమ్‌దార్, శశిభూషణ్ దాస్‌గుప్త, నలినీకాంత్‌గుప్త మొదలయినవారు రసవాద వైశిష్ట్యాన్ని నియమ బద్ధమైన పద్ధతిలో ఉద్ఘోషించారు. తెలుగులో ప్రొ. సుబ్బారావు, జి. వి. కృష్ణారావు, పి. యస్. శాస్త్రి మొదలయినవారు నవ్యాలోకంలో, తమ తమ రచనాశైలిలో రస సిద్ధాంత పునఃప్రతిష్ఠ చేశారు. ఈ కోవకు చెందినవారిలో కన్నడంలో మాస్తి వేంకటేశ అయ్యంగార్, పుట్టప్ప, గుజరాతీలో కి.శే. రామనారాయణ్ పాఠక్ మొదలయిన వారిపేర్లు పేర్కొన దగినవి,

ఈవిధంగా ఆధునిక కావ్యశాస్త్ర వికాసపథంలోని ఈ మూడోభాగం రససిద్ధాంతానికి స్వర్ణయుగం. నేటికి వెయ్యిసంవత్సరాల పూర్వం దర్శనశాస్త్రం ఆధారంగా ఆనందవర్ధనుడు, భట్టనాయకుడు, అభినవగుప్తుడు, మహిమభట్టు, భోజరాజు మొదలయిన చాలామంది ఆచార్యులు రససిద్ధాంత చరమోత్కర్షను సాధించారు. అలాగే నేడు వర్తమానయుగంలో విమర్శకులు 20వ శతాబ్దపు ద్వితీయచరణంలో మానసికశాస్త్రం మొదలయినవాటి సహాయంతో, ప్రేరణతో క్రొత్తగా రససిద్ధాంత పునర్వికాసం కొనసాగించారు.

ఈ శతాబ్దపు తృతీయ దశకం చివరిభాగంలో అంటే 1936-37 ప్రాంతాలలో భారతీయ సాహిత్యంలో రమ్యాద్భుత తత్త్వాలతో పరిపోషించబడిన రొమాంటిక్ ప్రవృత్తికి వ్యతిరేకత ప్రస్ఫుటితమయింది. ఒకవైపు కావ్యంలో ఆనంద మూలకమయిన విలువల స్థానంలో, లోకకళ్యాణ కరమయిన విలువల పట్ల అభినివేశం పెరిగింది. మరోవైపు రాగ

తత్త్వం స్థానే బుద్ధితత్త్వానికి ప్రాధాన్యం లభించింది. మార్క్సువాద జీవనదర్శనంతో సంప్రేరితమయిన ప్రగతివాదం (అభ్యుదయ వాదం) సాహిత్యం 'జనహితం' కలిగించేదిగా ఉండాలని శాసించింది. ఐరోపా, అమెరికాలలోని నవ్యకవిత్వం, దాన్ని పరిపోషించే నూతన విమర్శవిధానంతో ప్రేరితులయిన నవకవులు, ప్రయోగవాదకవులు నూతన సౌందర్యదృష్టి పేర బుద్ధి చమత్కారం పట్ల ఆసక్తి అభివ్యక్తంచేశారు. సహజంగానే ఈ రెండు ప్రవృత్తులు రసవాదానికి విరుద్ధాలు. ఈ రెండువర్గాల కవులు సిద్ధాంతపక్షంలోను, వ్యవహార పక్షంలోను రససిద్ధాంతాన్ని తీవ్రంగా వ్యతిరేకించారు.

'యుగం, సమాజం ఈ రెంటి మనోవృత్తివల్ల ప్రభావితుడయి లేదా వాటికి వ్యతిరేకంగా నిలబడి కళాకారుడు తన కృతులను రచిస్తాడు. కొన్ని శతాబ్దాల పర్యంతం ఉండే దాస్యభావం ఉదయించే కాలంలో పుట్టిన సాహిత్యశాస్త్రం అది. కాళిదాసుల యుగం అది. ఆ యుగంలో గొప్పగొప్ప ఆచార్యులు, కవులు, భారతీయ జీవనవిధానంలో సంస్థాపించిన సంస్కారాలు, నేటికీ నిర్మూలం కాలేదు. ఏ భావధార మీద నాయికాభేదమనే విశాల హర్మ్యాన్ని నిర్మించారో, దానిమీద బ్రహ్మానంద సహోదరమనే ముసుగు కప్పి ప్రజలను మోసగించడం జరిగింది. కావ్యం కొంతమంది గుణజ్ఞులకేననీ, దానికొరకు అలంకారం, ధ్వని, రసం మొదలయినవాటితో పరిచయం అవసరమనీ, అవి అందరికీ అర్థమయ్యేవికాదనీ సాహిత్య శాస్త్రజ్ఞులన్నారు. అలంకారం, ధ్వని, రసం మొదలయిన వాటికి శృంగారంతోనే ఎందుకు ఎక్కువ సంబంధం? దానివల్ల కుసంస్కారాలు ఉత్పన్నం కావా? అని అడిగితే, సాహిత్యంలో, భావన లేదా వ్యంజనద్వారా ఒక అలౌకికమయిన ఆనందం జనిస్తుందనీ, అది మనస్సు మీద ఎటువంటి సంస్కారం కలగనీయదనీ జవాబుచెప్పారు. కాని భగవద్గీతలో విషయ చింతన వల్ల వాటి పట్ల ఆసక్తి కలుగుతుందని చెప్పటమయింది. ఈ మహత్తరమయిన మనోవైజ్ఞానిక సత్యాన్ని సాహిత్య శాస్త్రజ్ఞులు తల్లక్రిందులు చేశారు. సాహిత్యంలో విషయ చింతనవల్ల బ్రహ్మానంద సహోదరం అయిన ఆనందం ప్రాప్తిస్తుందని అన్నారు. ఈ ప్రవంచన నేటికీ చలామణిలోఉంది. ఎటువంటి సాహిత్యం ఎటువంటి సంస్కారాలను కలగ చేస్తుంది? అది సంఘానికి మేలుచేస్తుందా? కీడుచేస్తుందా? అనే ప్రశ్నలను ఈ విమర్శకులు త్రోసిరాజంటూ వస్తున్నారు. ఈ బ్రహ్మానంద సంప్రదాయంలోనే ఒకశాస్త్రజ్ఞుడు "ధర్మాన్ని ఉల్లంఘించి పరకీయను ప్రేమించేవాడు, శృంగారరస చరమోత్కర్షాన్ని తెలుసుకుంటాడు" అని అన్నాడు (అత్రైవ పరమోత్కర్షః శృంగారస్య ప్రతిష్ఠితః). వీటన్నింటి చరమదశ వ్రజభాషలోని నాయికా భేదంలో కనిపిస్తుంది. ఆ రసప్రవాహంలో తలమునకలయి కవులు రసాతలానికి చేరుకున్నారు. తమతోపాటు దేశాన్నికూడా ముంచిపారేశారు.'

(సంస్కృతి ఔర్ సాహిత్య-డా. రామవిలాస్‌శర్మ. పుట 198-99)

'20వ శతాబ్దపు మానవుడి మనస్థితి, జీవితంపట్ల అతడి దృక్పథంలో ఆ మూలాగ్రమయిన మార్పురావడంతో, ఎంతగా మారిపోయిందంటే అతడు తన రాగాత్మక సంబంధాలను తత్త్వీకరించి సంతృప్తి పడలేకపోతున్నాడు, ఏదో దేవుడి పాదాలముందు ఆత్మసమర్పణం చేసుకొని ముక్తి పొందలేకపోతున్నాడు. తీవ్రమయిన అసంతృప్తి, స్వాభావికమయిన అవిశ్వాసం, అతని హృదయంలో తిష్ఠవేసుకొని పోవడంతో, అతడి

విశ్వాసాలు నమ్మకాలు అన్నీ వమ్మయిపోతున్నవి. బుద్ధీ, తర్కం వాటికి ఆస్కారం కలగనివ్వడంలేదు. భౌతికతపట్ల జడమయిన ఉపాసనమూలంగా అతడి చైతన్యం విద్రోహంతో నిండిపోయింది. ఆత్మతత్త్వపు అతీంద్రియసత్తా, అఖండ-అనాహత-బ్రహ్మానందం-ఈ రెంటి అనుభూతి అతనికి కలగడంలేదు. అంతర్జగత్తుకు, బహిర్జగత్తుకు మధ్య సంఘర్షణవల్ల, ఆ సంఘర్షణను పెంపొందించే సిద్ధాంతాలమధ్య ద్వంద్వభావంవల్లా, జీవితంలో ఒక విచిత్రమయిన గతిరోధం ఏర్పడ్డది. వందల ఏళ్ళ తరబడి పేరుకుపోయిన అరాజకత ఆదర్శాల్లో ప్రతిబింబిస్తున్నది. ఆదర్శానికి, యథార్థానికి పరస్పరం సంఘర్షణ తీవ్రమయిపోతున్నది. ఈ మనస్స్థితి ఒకవ్యక్తికి సంబంధించింది కాదు. మొత్తం యుగానికి సంబంధించినది. సాహిత్యంలో పుట్టుకు వస్తున్న కొత్తకృతులు స్పష్టంగా ఈ విషయాన్ని అభివ్యక్తం చేస్తున్నవి. కేవలం నేటి ఆర్థిక కారణాల వల్ల ఈ అసంతృప్తి, అవిశ్వాసం పుట్టుకువచ్చాయని చెప్పడానికి వీలులేదు. వైజ్ఞానిక యుగపు బౌద్ధికత యొక్క తీవ్రమయిన ప్రభావంవల్ల నైతిక విలువలలో, సంస్కారాలలో వచ్చిన మార్పుకూడా కారణమనిచెప్పాలి. బుద్ధి భావాలను స్థిరంగా ఉండనీయదు. దాని ఫలితంగా ఆలంబనాలు స్థిరంగా ఉండవు. రసం ఒక విశిష్టమయిన మనః స్థితిలో, విశిష్టమయిన ప్రక్రియవల్ల కలుగుతుంది. ఈ విషాదయుగ కవి దృష్టి రస నిష్పత్తి పై పువళ్ళడు. అదీగాక నవ్య కవిత్వంలో చాలామటుకు రసానుభూతి లక్ష్యంగా రచించబడలేదని నాకు అనిపిస్తున్నది.'

(ఆలోచనా-డా. జగదీశ్ గుప్త 2-3-5(

కాని పై రెండు ఉద్ధరణల వల్ల, రససిద్ధాంతంపట్ల ఈ వైముఖ్యానికి కారణం, రస సిద్ధాంతాన్ని సరిగ్గా అవగాహన చేసుకోలేక పోవడమని స్పష్టం అవుతున్నది. లోకహిత భావనతో వ్యతిరిక్తత, శత్రుత్వమూ లేనంతవ్యాపకమయినది రససిద్ధాంతం. రాగాత్మక విశ్రాంతిపై ఆధారపడిఉన్నా, సముచితమయిన హద్దులలో బుద్ధి తత్త్వాన్ని అది బహిష్కరించదు. రాగతత్త్వాన్నుంచి బుద్ధతత్త్వం వేరయి, స్వతంత్రమయినపుడు కవిత్వంతో ఆ బుద్ధతత్త్వానికి సంబంధం ఉండకుండాపోతుందని మాత్రం అది చెబుతుంది. ఇటువంటి పరిస్థితుల్లో ఈ విధమయిన వ్యతిరేకభావాలు చిరస్థాయిగా ఉంటాయని నమ్మడం కష్టం. వ్యాపకమయిన, వికాస శీలమయిన మానవతావాదపు ఆధారం కారణంగా ఈ యుగంలోనే కాదు, భవిష్యత్తులోకూడా, కావ్య పరీక్షణకు రససిద్ధాంతమే ప్రామాణికమయిన సిద్ధాంతంగా ఉంటుంది.

రెండో అధ్యాయం

1

రసశబ్ద నిర్వచనం

క) నిర్వచనం

రసం సమగ్ర వివేచనకు భరతుడి ఈ కింది సూత్రం ఆధారం.

'తత్ర విభావానుభావవ్యభిచారీ సంయోగాద్రస నిష్పత్తిః।'

(నాట్యశాస్త్రం, కావ్యమాలా 42, పు. 93)

నిజానికి ఇది రసానికి లక్షణం-నిర్వచనం-కాదు. కాని అభినవగుప్తుడు ఈసూత్రాన్ని లక్షణమనే అన్నాడు.

'ఏవం క్రమహేతుమభిధాయ రసవిషయం లక్షణసూత్రమాహ'

(ఈ విధంగా ఒక క్రమాన్ని గ్రహించడానికి హేతువును తెలియపరచి రస సంబంధమయిన లక్షణ సూత్రం చెప్పతున్నాడు.) (హిందీ అభినవభారతి, పు. 442)

ఈ సూత్రంలో నిజానికి రసనిష్పత్తి గురించి ఉంది కాని స్వరూపం గురించి లేదు. కాని రస స్వరూప వివేచనకూడా ఈ సూత్రంలోనే ఇమిడిఉన్నది. తరవాత ఈ సూత్రం ఆధారంగానే రసస్వరూప చింతన జరిగింది. స్వయంగా భరతుడే తన అభిప్రాయాన్ని ఈ విధంగా స్పష్టీకరించాడు:

"యథాహి నానావ్యంజనౌషధిద్రవ్య సంయోగాద్రసనిష్పత్తిర్భవతి, యథాహి గుడాదిభిర్ద్రవ్యైర్వ్యంజనైరోషధిభిశ్చ షాడవాదయో రసా నిర్వర్తంతే తథా నానాభావోపగతా అపి స్థాయినో భావా రసత్వమాప్నువంతీతి."

"అత్రాహ-రస ఇతి కః పదార్థః। ఉచ్యతే। ఆస్వాద్యత్వాత్। కథమాస్వాద్యతే రసః। యథాహి నానావ్యంజన సంస్కృతమన్నం భుంజానా రసానాస్వాదయంతి సుమనసః పురుషా హర్షాదీంశ్చాధిగచ్ఛంతి తథా నానా భావాభినయ వ్యంజితాన్ వాగంగ సత్త్వోపేతాన్ స్థాయి భావానాస్వాదయంతి సుమనసః ప్రేక్షకాః హర్షాదీంశ్చాధిగచ్ఛంతి తస్మాన్నాట్యరసా ఇత్యభి వ్యాఖ్యాతాః।" (నాట్యశాస్త్రం, కావ్యమాలా, పు. 93)

(నానావిధాలయిన వ్యంజనాలు, ఓషధులు, పదార్థాలు మొదలయిన వాటి సంయోగం వల్ల (భోజ్య) రసం ఉత్పన్నమయినట్లు, గుడాది (బెల్లం మొదలయిన) పదార్థాలు, వ్యంజనాలు, ఓషధులు వీటివల్ల 'షాడవాది' రసాలు తయారయినట్లు, వివిధ భావాలతోకూడి, స్థాయిభావాలు కూడా (నాట్య) రసరూపాన్ని పొందుతాయి.)

రసం అంటే ఏ పదార్థమనీ, (పదానికి ఏమి అర్థమనీ) రసాన్ని రసమని ఎందు కంటారనీ ప్రశ్న కలగవచ్చు. ఆస్వాద్యం కావడంవల్ల, అంటే ఆస్వాద్యమయినది రసమని జవాబు. నానారకాలయిన వ్యంజనాలతో కూడుకొన్న భోజనం చేస్తూ, వ్యక్తి ప్రసన్నచిత్తుడయి రసాలను ఆస్వాదించి, హర్షాదులను అనుభవించినట్లే, ప్రసన్నచిత్తుడయిన ప్రేక్షకుడు వివిధభావాలూ, అభినయాలద్వారా వ్యంజితమయిన-వాచిక, ఆంగిక, సాత్త్విక (మానసిక) అభినయాలతో కూడుకొన్న స్థాయిభావాలను ఆస్వాదిస్తాడు, తరవాత హర్షాదికాలను పొందుతాడు. కనక నాట్యంద్వారా ఆస్వాదితాలు కావడంవల్ల ఇవి నాట్యరసాలనబడతాయి.

పై వివేచన సారాంశం ఇది :

1. రసాలు ఆస్వాదాలు కావు. ఆస్వాద్యాలు. అంటే అనుభూతికాదు, అనుభూతికి విషయాలు. కొత్తమాటల్లో చెప్పాలంటే రసం విషయిగతంకాదు, విషయగతం.

2. వివిధ భావాలతో అంటే విభావ-అనుభావ-వ్యభిచారి భావాలతో కూడుకొని, వివిధ అభినయాలతో వ్యంజితమయిన స్థాయిభావమే రసం (లేదా నాట్యరసం)గా మార్పు చెందుతుంది. వ్యంజనాదులతో కూడుకొన్న అన్నమే భోజ్యరస (షాడవాది) రూపం ధరించినట్లు, నాట్యసామగ్రి (వివిధ భావాలు + త్రివిధ అభినయాలు) ద్వారా ప్రస్తుతీకరించబడిన స్థాయిభావమే నాట్యరసం అవుతుంది. ఇక్కడ స్థాయిభావం అన్నంతో సమానం; నాట్యసామగ్రి వ్యంజనాలు, ఓషధులు (మసాలా పదార్థాలు) మొదలయిన వాటితో సమానం.

స్థాయిభావం = అన్నం

నాట్యసామగ్రి = వ్యంజనాదులు

అభినవగుప్తుడు ఈ దృష్టాంతంలోని అవయవాలలోకూడా సామంజస్యం (సమన్వయం) కుదుర్చడానికి ప్రయత్నం చేశాడు (హిందీ అభినవభారతి, పు. 496). కాని అది సమీచీనంకాదు, అంత అవసరమయింది కూడా కాదు. దానివల్ల అసలు విషయం చిక్కుల్లో పడిపోతుంది కాని స్పష్టంకాదు.

3. స్థాయిభావం 'రసం' కాదు, కాని 'రసాని'కి ఆధారం. ఎందువల్లనంటే నాట్యసామగ్రితో కూడుకొని, అదే 'రసం'గా మారిపోతుంది. ఎలాగంటే అన్నం రసంకాదు కాని రసానికి ఆధారం. వ్యంజనాదులతో కూడుకొని అదే రసంగా మారిపోతుంది. ఉదాహరణకు, రతి అనే స్థాయిభావం తన మూలరూపంలో శృంగారరసంకాదు, కాని నాయకుడు-నాయకురాలు మందహాస-కటాక్షాలు, హర్షవితర్కాలు మొదలయిన వాటితో సంబద్ధమయి, త్రివిధ అభినయాలద్వారా రంగస్థలంమీద ప్రస్తుతీకరించినప్పుడు, అదే శృంగార రసరూపాన్ని ధరిస్తుంది.

4. ఇక్కడ స్థాయిభావం అంటే సహృదయుడి లేదా కవి స్థాయిభావంకాక, నాయకుడి స్థాయిభావమని అభిప్రాయం. నాయకుడు లోకానికి (సమాజానికి) ప్రాతినిధ్యం వహిస్తాడు కనక నాయకుడి స్థాయీభావం అంటే లోకసామాన్యమైన స్థాయీభావం.

5. ఈ విధంగా రసం కళకు ఆస్వాదం కాదు. స్వయంగా కళ లేదా కళాత్మక స్థితి. అది ఆస్వాద విషయం.

6. సహృదయుడు దీన్ని ఆస్వాదిస్తాడు కాని అతని ఆస్వాదం రసరూపం కాదు, హర్షాది రూపంగా ఉంటుంది.

7. హర్షాదులు అంటే రెండు అర్థాలు చెప్పుకోవచ్చు. రసాస్వాదం కేవలం ఆనంద మయమే కానక్కరలేదు, వేర్వేరు స్థాయిభావాలనుబట్టి వేర్వేరుగా ఉంటుంది. రెండోది 'ఆది' అనడంవల్ల భరతుడు హర్ష-వ్యతిరిక్తాలయిన బాధాకరమయిన అనుభూతులను వ్యక్తం చేయ లేదు. కుతూహలం మొదలయిన ఆనందమయ మయిన అనుభూతులను వ్యంజింప చేశాడనేది ప్రాచీనులలో రామచంద్ర-గుణచంద్రులు మొదటి అర్థానికి ప్రవర్తకులయితే అభినవగుప్తుడు రెండో అర్థానికి ప్రవర్తకుడు. ఆధునికులయిన పండితులలో చాలామంది మొదటి అర్థాన్ని సమర్థిస్తున్నారు. అయితే ఆనందవాద సిద్ధాంతాన్ని సమర్థించేవారి సంఖ్యకూడా తక్కువగాలేదు. నేను కూడా ఆ అభిప్రాయాన్ని సమర్థించేవాళ్ళల్లో ఒకణ్ణి.

విషయగత నిర్వచనం

ఈ విధంగా భరతుడి వాక్యం ప్రకారం నానాభావోప గతమయిన స్థాయిభావమే రసం. ఇంకా స్పష్టంగా చెప్పాలంటే విభావ, అనుభావ, వ్యభిచారి భావాలతోకూడి, వాచిక ఆంగిక, సాత్త్విక అభినయాలద్వారా వ్యంజితమయిన స్థాయిభావమే రసం. అంటే రసం ఒక రకమయిన భావమూలక కళాత్మక స్థితి. అది కవి నిబద్ధమయిన విభావ, అనుభావ, వ్యభిచారి భావాల ప్రసంగంలో నాట్యసామగ్రి ద్వారా రంగస్థలంమీద ప్రదర్శితమవుతుంది. ఉదాహ రణకు, రమ్య తపోవన దృశ్యాలతో అలంకృతమైన రంగస్థలంమీద శకుంతలా దుష్యంతుల [విభావాలు] వేషాలువేసే నటులు వాచిక, ఆంగిక, సాత్త్విక అభినయాలతో అను భావ-వ్యభిచార్యాదులను వ్యక్తంచేస్తూ, రతి అనే స్థాయి భావాన్ని సర్వాంగీణంగా ప్రదర్శించి నపుడు ఒక రమణీయమయిన భావమూలక స్థితి ఏర్పడుతుంది. అది సహృదయుడయిన ప్రేక్షకుడి చిత్తంలో హర్షం, కుతూహలం, మొదలయిన వాటిని మేల్కొల్పుతుంది. ఈ రమ ణీయమయిన భావమూలక స్థితియే భరతుడి అభిప్రాయానుసారం 'రసం'. సహృదయుడి అను భూతి దీనికంటే భిన్నమయినది. అది ఈ భావమూలకస్థితి ఆస్వాదం. అది హర్షం, కుతూ హలం మొదలయిన వాటి రూపంలో అనుభూతమవుతుంది. ఈస్థితి నాట్యసౌందర్యం మాత్రమే కాదు. అంటే కేవలం నాట్యం, అలంకారం, వస్తువు- వీటి సౌందర్యం కూడా రసం కాజాలదు. **నాట్య సౌందర్యం - కావ్య సౌందర్యాలద్వారా స్థాయిభావంయొక్క ఉనికి మాత్రమే రసం**

ఈ రస నిర్వచనం విషయగతమయినది. భరతుడి వివేచనమీద ఆధారపడటం వల్ల మౌలికమయినదికూడా. ధ్వనికి ముందు కాలంలో అలంకార వాదులు కావ్యక్షేత్రంలో కూడా దీనిని ఈ విధంగానే స్వీకరించారు. పరిభాష రూపం కొద్దిగామారి, దీనిరూపం ఈ విధంగా ఏర్పడింది. శబ్ద-అర్థ సౌందర్యం ద్వారా విభావ, అనుభావ, వ్యభిచారి భావాలతో కూడిన స్థాయిభావమే రసరూపాన్ని ధరిస్తుంది.

ప్రాక్ప్రీతిర్దర్శితా సేయం రతిః శృంగారతాం గతా ।
రూప బాహుల్యయోగేన తదిదం రసవద్వచః ॥

(కావ్యాదర్శం, 2-281)

(విభావాదులచే పరిపుష్టంకాని రతి కేవలం 'ప్రీతి' (అనే భావం) మాత్రమే అవుతుంది కాని అదే విభావ, అనుభావ, సంచారి భావాలతో పరిపుష్టమయితే శృంగార రసంగా పరిణతి చెందుతుంది.) ఇక్కడకూడా రసస్వరూపం విషయగతమయినదే. అంటే అది ఆస్వాద్యరూపమే, ఆస్వాదం కాదు.

విషయిగత నిర్వచనం

భరత సూత్రాన్ని వ్యాఖ్యానించిన ఆచార్యుల వివేచన ఫలితంగా రసస్వరూపం క్రమంగా విషయిగతమయి, 'ఆస్వాద్యం' కాక 'ఆస్వాద'మయి పోయింది. ఈ అర్థ పరివర్తనకు అందరికంటే ఎక్కువ బాధ్యత అభినవగుప్తుడిది. అభినవగుప్తుడు శైవాద్వైతంలో సుప్రసిద్ధుడయిన ఆచార్యుడు. దానివల్ల ఆయన తన దార్శనిక మేధస్సునుపయోగించి రస వివేచనను కూడా శైవాద్వైత సిద్ధాంతంగానే రూపొందించాడు. అతని అభిప్రాయానుసారం రసం అంటే ఆనందమని అర్థం. ఆనందం విషయగతం కాకుండా, ఆత్మగతమయి ఉంటుంది. విషయం ఆత్మపరామర్శకు లేదా ఆత్మాస్వాదానికి సాధన మాత్రమే. దానిద్వారా ప్రమాత సంవిద్-విశ్రాంతిని పొందుతాడు. ఈ సంవిద్-విశ్రాంతియే ఆనందం. కనక రసం నాట్యగతం కాజాలదు. నాట్యం సంవిద్ - విశ్రాంతి రూపమయిన రసానికి సాధన మాత్రమే కాగలుగుతుంది. ఈ విధంగా రసానికి ఆనందేతర రూపకల్పన తనంతతానే ఖండించబడింది. అభినవగుప్తుడి నుండి, పండితరాయలు వరకు రసానికిగల ఈ స్వరూపమే స్వీకృతమయింది. వ్యాఖ్యా రూపం కొంచెం మారినా, ప్రతిపాద్య విషయం మాత్రం ఇదే.

అభినవుడు రసస్వరూప విశ్లేషణ ఈ విధంగా చేశాడు :

'నటుడుచేసే (నటగతమయిన) అభినయ ప్రభావంవల్ల ప్రత్యక్షంలా కనిపించేదీ-(సాక్షాత్కారాయమాణం), ఏకాగ్రమయిన మనస్సు యొక్క నిశ్చలత్వంవల్ల అనుభూతమయ్యేదీ, సమస్త నాటకాలవల్ల, ఒక్కొక్క కావ్యంవల్ల వ్యక్తమయ్యేదీ అయిన అర్థం నాట్యం అనిపించుకుంటుంది. అది (వేర్వేరు నాయికా-నాయకాద్యాలంబన విభావాలు, ఉద్దీపన విభావాలు అపరిసంఖ్యేయాలు అయిన కారణంగా) అనంత విభావాది రూపమయినప్పటికీ, సమస్త అచేతన విభావాల జ్ఞానంగా (పర్యవసితం కావడంవల్ల), ఆ జ్ఞానం భోక్తగా (ఆలంబన విభావరూపమయిన ఒకానొక వ్యక్తి విశేషంగా) పర్యవసితం కావడంవల్లా (ఈ విధంగా అనేక) భోక్తలలో ప్రధాన భోక్తగా (అంటే నాయకుడుగా) పర్యవసితం కావడంవల్లా, నాయకుడని చెప్పబడే ఒకానొక వ్యక్తికి సంబంధించిన (రత్యాది రూపమయిన) స్థాయి భావాత్మక చిత్తవృత్తి రూపమయినది (ఆ నాట్యమనే పదార్థం) అవుతుంది.

(ప్రధాన చిత్తవృత్తి రూపమయిన నాయకునికి సంబంధించిన) ఆ ఒక్క చిత్తవృత్తి, (కావ్య నాటకాదులలో వచ్చే) లౌకిక గీతాల గేయపదాదులతోటే, లాస్యాంగాల (నృత్య విశేషాదుల) పది అంగాలతోటీ కలిసిఉన్నవీ, లక్షణాలను కూడా పరిగ్రహించినవీ అయిన గుణ-అలంకార-గీత-వాద్యాదుల సంయోగం ద్వారా అత్యంత సౌందర్యం సంతరించుకొన్న కావ్యం మహిమచేతను, నటుడుచేసే నిరంతర ప్రయోగం, దానివల్ల కలిగిన అభ్యాస విశేషం - వీటి ప్రభావంచేతను, స్వకీయ-పరకీయభావం (ఈ విభావాదులు నావి

లేదా ఇతరులవి-ఈవిధమయిన భావం)తో రహితమయి ఉంటుంది. అందువల్ల సాధారణీకరణం ఏర్పడుతుంది. అప్పుడు ఇది (నాయకుని చిత్తవృత్తి) సామాజికులను కూడా తన సత్త లోనికి లాగుకొంటుంది. ఈ విధంగా నాయక చిత్తవృత్తికీ, సామాజిక చిత్తవృత్తులకీ తాదాత్మ్యం (అభేద సాధారణీకరణం) ఏర్పడటంచేత అనుమానాగమ జన్య జ్ఞానంకన్నా, (ఇంద్రియ సన్నికర్ష అవసరం లేకుండా కలిగే) యోగి ప్రత్యక్షంకన్నా విలక్షణమయి, తటస్థుడయిన (అంటే రసాద్యనుభూతి లేని ఉదాసీనుడయిన) ప్రమాతకంటె, ప్రమేయం కంటె కూడా విలక్షణమయి, పరకీయ లౌకిక చిత్తవృత్తికంటె భిన్నమయి, (ఒకనొక నాయకునికి సంబంధించినది అన్నట్లుగా) పరిమిత రూపంలో భాసించకపోవడంవల్ల లౌకిక ప్రమదాదులవలన కలిగే రతి-శోకాదులవలె (లజ్జ-నాశం మొదలయిన రస విరోధి) అన్య చిత్తవృత్తులను కలిగించడానికి అసమర్థం కావడంవల్ల ఇది, నిర్విఘ్నానుభూతి విశ్రాంతి రూప మయిన ఆస్వాదనమనే పేరుగల వ్యాపారంవల్ల గ్రహించబడటంచేత ('రస్యతే ఇతి రసః' అనే వ్యుత్పత్తిననుసరించి) 'రస' శబ్దంవల్ల చెప్పబడుతున్నది.'

(హిందీ అభినవభారతి, పు. 427-428).

అభినవుడి వ్యాఖ్యాశైలిలో అర్థ గాంభీర్యంతోపాటు శబ్దాడంబరం కూడా విచిత్ర రూపంలో కలిసిఉంటుంది. కనక పై ఉద్ధరణాన్ని వివేచించడం అవసరం. లోక సామా న్యుడికి ప్రాతినిధ్యం వహించే ప్రధానపాత్ర చిత్తవృత్తి రూపమయిన స్థాయిభావం కావ్యసౌందర్య నాట్యసౌందర్యాల ప్రభావంవల్ల సాధారణీకృతమయి, సామాజికుడి చిత్త వృత్తితో తాదాత్మ్యంచెందుతూ, నిర్విఘ్నంగా అంటే దేశకాలావధుల నుంచి విముక్తమయి, సంవిద్విశ్రాంతి రూపంలో రసనీయం కావడంచేత, రసంగా అయిపోతుంది. ఒక్క ఉదా హరణ; కుశలురయిన నటులు శకుంతలా-దుష్యంతుల రూపంలో మనముందు నిలబడతారు. తపోవనంలోని రమణీయ నికుంజాల్లో వారు మొట్టమొదటిసారి కలుసుకుంటారు. (విభావం) ఇద్దరూ పరస్పరం ఆహ్లాదకరమయిన సౌందర్యాన్ని చూసి స్తబ్ధులయిపోతారు, తృషిత-ఉత్సుక నేత్రాలతో ఒకరినొకరు చూసుకొంటారు. ఇష్టం లేకపోయినా వెనుదిరిగి వెళ్ళిపోతున్న శకుం తల దుష్యంతుణ్ణి దొంగచూపులు చూస్తుంది (అనుభావం). వియోగంవల్ల ఒకప్పుడు ఉత్కంఠ తోను, ఒకప్పుడు నిరాశతోను వ్యగ్రులయి వారు పరస్పరం కలుసుకోవడానికి తహతహలాడ తారు. (వ్యభిచారి భావం). అదృష్టవశాత్తు, శకుంతల చెలికత్తె సహాయంవల్ల, దుష్యంతుడి పట్ల తనకుగల ప్రేమను లేఖలో వ్యక్తంచేయగలుగుతుంది. ఇంతలో దుష్యంతుడు అక్కడ అకస్మాత్తుగా ప్రత్యక్షమవుతాడు. ఈ విధంగా ఇద్దరు ప్రేమికుల సమాగమం జరుగుతుంది. ఇదంతా (విభావ, అనుభావ, వ్యభిచారి మొదలయినవి) కావ్యం, సంగీతం, రంగస్థల వైభవం మొదలయినవాటి సహకారంతో రంగస్థలంమీద ప్రదర్శితమయినప్పుడు, ప్రేక్షకుడి మనస్సులో వాసనారూపంగా ఉన్న రతిస్థాయి భావం జాగృతమయి, ప్రేక్షకుడు వీతవిఘ్నుడయి అంటే వ్యక్తి - దేశ - కాల భేదాలను మరచిపోయి ప్రస్తుత ప్రసంగంలో తన్మయుడయిపోవడంవల్ల ఆత్మవిశ్రాంతిమయమయిన ఆనంద చైతన్యంలో తనను తాను మరచిపోయే స్థితికి చేరుకుం టుంది. ఈ ఆనందమే చేతనారసం. ఈ విధంగా క్లుప్తంగా, అభినవుడి అభిప్రాయానుసారం **నాట్యాదుల అనుభవంవల్ల భావ-భూమికలో, ఆత్మ విశ్రాంతిమయమయిన ఆనంద చైతన్యమే రసం.**

అభినవుడి తరవాత మమ్మటుడు కూడా ఈ విధంగానే రసనిర్వచనం చేశాడు. ఇది పండితరాయల కాలంవరకు నిరంతరాయంగా కొనసాగుతూ వచ్చింది. అయితే భేదం ఏమిటంటే పండితరాయలు శైవదర్శనం స్థానే ఆవరణాన్ని భగ్నంచేయడానికి నవ్య న్యాయాన్ని, వేదాంతాన్ని ఆశ్రయించాడు.

సామాన్యార్థం :

సంస్కృత కావ్యశాస్త్రంలో కావ్యసౌందర్యం అనే సామాన్యార్థంలో కూడా రస శబ్దప్రయోగం కనిపిస్తుంది. ఉదాహరణకు మాధుర్యగుణ వివేచనా ప్రసంగంలో రసశబ్దాన్ని ఈ అర్థంలోనే దండి ప్రయోగించాడు.

1. మధురం రసవద్ వాచి వస్తున్యపి రసస్థితిః'

(కావ్యాదర్శం 1.51)

2. కామం సర్వోఽప్యలంకారో రసమర్థే నిషించతు'

(కావ్యాదర్శం 1.62)

ఇక్కడ వాచిలో అంటే శబ్దంలో రసస్థితి, అలంకారం ద్వారా అర్థంలో రస నిషేకం- ఈ రెండు విషయాలు ప్రస్తుత ప్రసంగంలో రసమంటే భావమూలకమయిన కావ్య సౌందర్యంకాక అభివ్యక్తి సౌందర్యం మాత్రమేనని తెలియచేస్తున్నవి. నిజానికి, రసానికిగల ఈ అర్థం పరినిష్ఠితమేకాని పారిభాషికం కాదు. నేటికీ ఇది ఈ విధంగానే ప్రచారంలోఉంది. అభివ్యక్తి చమత్కారమనే అర్థంలో రసశబ్ద ప్రయోగం సామాన్య వ్యవహారంలోనేకాక సాహిత్యంలో కూడా నిరంతరం జరుగుతూనే ఉన్నది. కాని ఇది లక్షణ ద్వారా మూల అర్థానికి విస్తారమే. ఎందుకంటే 'రసం' కేవలం ఆహ్లాదమే కాదు, రాగాత్మకమయిన ఆహ్లాదం. అది శబ్దార్థ చమత్కారంలో తప్పనిసరిగా ఉండాలని నియమంలేదు.

ఈ విధంగా క్లుప్తంగా 'రస' శబ్దానికి మూడు అర్థాలు :

1. భావమూలకమయిన కావ్యసౌందర్యం (భావానికి కళాత్మకమయిన అభివ్యక్తి)
2. భావమూలకమయిన కావ్య సౌందర్యపు అనుభూతి.
3. సామాన్య కావ్య సౌందర్యం.

ఇందులో మూడో అర్థం పరినిష్ఠితం కాదు; అంటే శాస్త్రీయం కాకపోయినా వ్యవహారంలో ఉంది.

2
రస స్వరూపం

ఖ) రస స్వరూపం

పై వ్యాఖ్య ఆధారంగా రసస్వరూపం రెండు విధాలని ప్రామాణికంగా చెప్పవచ్చు.

1. విషయగతమయినది అంటే కళాత్మకమయిన భావాభివ్యంజన
= భావమూలకమయిన కావ్యసౌందర్యం

2. విషయిగతం అంటే పైన చెప్పబడిన కావ్యసౌందర్యాస్వాదం

వీటిల్లో మొదటిరూపం మౌలికమయినప్పటికీ దాదాపు మటుమాయమయిపోయింది. అనుభూతిపరమయిన రూపమే మిగిలిపోయింది. చారిత్రక సత్యాలు ఏమయినా, భరతుడి ఆశయం ఏమయిఉన్నా, భారతీయ సాహిత్యంలోనూ, భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలోనూ అభినవుడు ప్రతిపాదించిన ఆస్వాదపరమయిన రూపమే అంగీకృతమయింది. విషయగతమయిన అర్థం అంటే భరతుడికి అభీష్టమయిన అర్థం 'రసం' స్థానే 'కావ్యం' అయిపోయింది. భావ కళాత్మక అభివ్యంజన 'రసం' కాదు, 'కావ్యం'. ఈ విధంగా నిర్వచించబడిన కావ్యంయొక్క ఆస్వాదం రసం. చిట్టచివరకు భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలో రసానికి ప్రాతినిధ్యం వహించే, పరినిష్ఠితమయిన ఈ అర్థమే మాన్యమయింది. ఈ సందర్భంలోనే రసస్వరూప వివేచన సార్థకం అవుతుంది.

అభినవుడు రసస్వరూపాన్ని ఈ విధంగా నిర్వచించాడు. 'లౌకిక వ్యవహారంలో కార్య-కారణ-సహకారి కారణ రూపాలైన లింగాలను (అనుమితికి ఉపకరించే హేతువులు) చూడటంతో అన్యవ్యక్తులలో ఉన్న స్థాయి భావాత్మక చిత్తవృత్తులను అనుమితిద్వారా తెలుసుకోవడం అనే అభ్యాసం తీవ్రంగా ఏర్పడిఉంటుంది. (నాటకాదులలో) అవే ఉద్యాన కటాక్ష వీక్షణాదులు (ఆ అనుభావాదులే) లోకప్రసిద్ధమయిన కారణత్వాదులను విడిచిపెట్టి కేవలం విభావన, అనుభావన, సముపరంజకత్వం అనే రూపాలు ధరిస్తాయి. అందుచేతనే వీటికి 'విభావము' మొదలయిన అలౌకిక నామధేయాలు ఇవ్వడం జరుగుతుంది. అయితే ఈ నామధేయాలలో కూడా కారణత్వాది రూపమయిన ప్రాచీన సంస్కారాలు గోచరిస్తాయి. వీటి స్వరూపాన్ని భావాధ్యాయంలో ఇంకా స్పష్టంగా నిరూపించగలం. ఈ విభావానుభావ వ్యభిచారి భావాలు సామాజికుడి బుద్ధిలో గుణప్రధానభావంతో బాగా సంబద్ధాలయినపుడు, లేదా ఒకచోట చేరినపుడు, అలౌకికమూ, నిర్విఘ్న సంవేదనరూపమూ అయిన చర్వణలో విషయంగా అయిన (రత్యాదిరూప) అర్థమే రసం. అయితే దీనిసారం అంతా చర్వణలోనే ఉన్నది. ఇది చర్వణకాలంలోనే ఉంటుందికాని అంతకుముందుగాని వెనకగాని ఘటాది పదార్థంవలె ఉండేది

కాదు. అందువల్ల (భట్టలోల్లట శంకుకాదులు రసం అని అంగీకరించిన) స్థాయి భావం కంటె ఈ రసం విలక్షణమైనది.' 2. అందువల్ల అలౌకిక చమత్కారరూపమయిన రసాస్వాదం స్మృతి-అనుమాన-లౌకిక ప్రత్యక్షాదులకంటే విలక్షణమయినది. ఎందువల్లనంటే-లౌకికమయిన అనుమాన ప్రక్రియకు అలవాటుపడిన సామాజికుడు నాటకాదులలో ఉన్న ప్రమదాది విభావాదులను, తటస్థరూపంలో (అంటే లౌకిక పరగత రత్యాదిరూపంలో) గ్రహించాడు. హృదయ సంవాదాత్మకమయిన (అందరి సామాజికుల అనుభూతి ఒకే విధంగా ఉండటం) సహృదయత్వం యొక్క బలంవల్ల వాటిని (ప్రమదాది విభావాలను) అఖండ రసాస్వాదకర రూపంలో, తన్మయత్వంచేత లభించిన చర్వణను కలిగించేవాటినిగా సాక్షాత్కరించు కుంటాడు. ప్రత్యక్షమూ, స్మృతిమొదలయిన వాటి ప్రక్రియకు ఇక్కడతావులేదు.

ఈ చర్వణ అంతకుముందు ఏప్రమాణంద్వారా కూడా కలిగిఉండలేదు. అందువల్ల దీనిని స్మృతి అనడానికివీలులేదు. ఈ చర్వణ అలౌకికాలయిన విభావాదుల సంయోగంవల్ల కలుగుతుంది. అందువల్ల దీనివిషయంలో లౌకిక ప్రత్యక్ష ప్రమాణాదులేమీ పనిచేయవు. ఈ విధంగా ఇది, ప్రత్యక్ష-అనుమాన-ఆగమ-ఉపమాన ప్రమాణాలవల్లకలిగే రత్యాది జ్ఞానంకంటే, యోగి ప్రత్యక్షం వల్లకలిగే తటస్థజ్ఞానం కంటే, సకలవిషయ విరక్తుడయి అసంప్రజ్ఞాత సమాధిలో ఉండి, ఆత్మానందాన్ని అనుభవించే యోగి స్వరూప సాక్ష్యాత్కారాత్మక జ్ఞానంకంటే కూడా విలక్షణమయినది. ఎందుచేతనంటే, (లౌకిక ప్రమాణజన్య జ్ఞానంలో) అర్జనాదులయినకొన్ని విఘ్నాలు కలుగుతూ ఉంటాయి. (పరగతమయిన రత్యాదులను ప్రత్యక్షం చేసుకునే యుంజాన యోగియొక్క) ప్రత్యక్షలో తటస్థత్వం (ఉదాసీనత) అస్పష్టత ఉంటాయి. (పరమయోగియొక్క ప్రత్యక్షంలో ఆత్మనిష్ఠతా రూపమయిన) విషయావేశం ఉంటుంది. ఈ విధంగా ఈ మూడు రకాలయిన జ్ఞానాలలో ఆహ్లాదకత్వం తక్కువగా ఉంటుంది.

విభావాదులు రసోత్పత్తికి కారణం (కారణహేతువులు) కాదు. ఆ పక్షంలో విభావాది జ్ఞానం తొలగిన తరవాతకూడా రసం ఉండవలసివస్తుంది. విభావాదులను ప్రమాణాలుగా పరిగణించి, అవి రసానికి జ్ఞాపకహేతువులని కూడా చెప్పడానికి వీలులేదు. ఎందుచేతనంటే ఘటం సిద్ధమయి ఉన్నట్లుగా రసం అనే ఒకప్రమేయం తయారయి సిద్ధంగా ఉండదు. అయితే ఈ విభావాదులు ఏమిటి? చర్వణకు ఉపయోగించే ఈ విభావాదుల వ్యవహారం అలౌకికం. (లోక భాషలో వీటి స్వరూపం నిరూపించడం అసాధ్యం.)

పై ఉద్ధరణలలో అభినవుడి శైలి స్పష్టమయిన వ్యాఖ్యానానికి ఆస్కారం కలిగించడంలేదు. క్లుప్తంగా అభినవుడి అభిమత సారాంశమిది:

1. లోకంలో రత్యాదిభావాలకు కారణాలు, ద్యోతకాలు, పోషకాలు అయిన తత్త్వాలు కావ్యనాటకాదులలో విభావాలు, అనుభావాలు, వ్యభిచారులు అని పిలవబడతాయి. కావ్యంలో నిబద్ధమయిన తరవాత, కారణ-కార్యాది సంబంధాలనుంచి విముక్తమవడంతో వీటికి గల లౌకిక రూపం నశిస్తుంది. అప్పుడు ఇవి ఒకరకంగా అలౌకికరూపాన్ని ధరిస్తాయి.

2. సామాజికుడు ఈ అలౌకిక విభావ, అనుభావ, వ్యభిచారుల సమూహాన్ని మానసిక సాక్షాత్కారానికి గోచరం చేసుకోవడం, అనే చర్వణమే రసం.

3. ఈ రసం, చర్వణలేదా ఆస్వాదం కంటే వేరుకాదు. అంటే రసం ఆస్వాద రూపమేకాని ఆస్వాద్యరూపం, లేదా ఆస్వాదవిషయంకాదు. ఈవిధంగా స్థాయిభావం రసం కాదు.

4. అలౌకిక విషయాస్వాదం కావడంచేత రసంకూడా అలౌకికమే. స్మృతి-అనుమాన-ప్రత్యక్ష అనుభవాలకంటే భిన్నమయినది. అది కార్యమూకాదు, జ్ఞాప్యమూకాదు; సవికల్పజ్ఞానమూకాదు, నిర్వికల్పజ్ఞానమూకాదు.

5. రస నిర్వచన ప్రసంగంలో స్పష్టంచేసినట్లు, ఈ చర్వణదశలో ప్రమాత యొక్క చిత్తం దేశకాలాలు, స్వపర తటస్థ భేదాలు, వీటన్నిటినుంచి విముక్తమయి, ఏకాగ్రమై, ఆత్మవిశ్రాంతిరూపమయిపోతుంది. రసం తప్పనిసరిగా ఆత్మవిశ్రాంతిమయమయిన ఆనంద చైతన్యం.

తరవాతి కాలపు ఆచార్యులు దాదాపు రసానికిగల ఈ విశేషాలను ప్రకారాంతరంగా వ్యాఖ్యానించారు. 14వ శతాబ్దానికిచెందిన, విషయసంకలనకర్త అయిన విశ్వనాథుడు రస స్వరూపానికి సంబంధించిన ఈ వివేచనల-విశ్లేషణల సారాంశాన్ని తనమాటల్లో ఇలా చెప్పాడు:

సత్త్వోద్రేకాదఖండ స్వప్రకాశానందచిన్మయః।
వేద్యాంతర స్పర్శశూన్యో బ్రహ్మాస్వాద సహోదరః।
లోకోత్తర చమత్కారప్రాణః కైశ్చిత్ప్రమాతృభిః।
స్వాకారవదభిన్నత్వేనాయమాస్వాద్యతే రసః॥

(సాహిత్యదర్పణం, 3-2-3)

(చిత్తంలో సత్త్వోద్రేకం కలిగినదశలో విశిష్ట సంస్కారాలతో కూడుకున్న సహృదయుడు అఖండ స్వప్రకాశానందమూ, చిన్మయమూ ఇతరాలయిన అన్నిరకాల జ్ఞానాలచేత వినిర్ముక్తమూ, బ్రహ్మాస్వాద సహోదరమూ, లోకోత్తర చమత్కారప్రాణమూ అయిన రసాన్ని నిజస్వరూపాభిన్నంగా ఆస్వాదిస్తారు.)

ఈ నిర్వచనాన్నిబట్టి—

1. రసం ఆస్వాదనకు విషయం. కాని నిజ స్వరూపాభిన్న రూపంలో అంటే రసం ఆస్వాదాభిన్నమయినది. రసం ఆస్వాదరూపం.
2. సత్త్వగుణం ఉద్రేకం చెందినపుడు అది ఆవిర్భవిస్తుంది.
3. అది అఖండం.
4. అన్యజ్ఞానాలతో రహితమయినది.
5. స్వప్రకాశానందం.
6. చిన్మయం.
7. లోకోత్తర చమత్కారమయం.
8. బ్రహ్మానంద సహోదరం అంటే బ్రహ్మాస్వాదానికి చాలా దగ్గర అయినది.

పై ఉద్ధరణలో చాలామటుకు శబ్దాలు శాస్త్రీయాలూ, పారిభాషికాలు. అందువల్ల అధునాతన శబ్దాలలో వాటిని తిరిగి వివరించడం అవసరం.

1 తన స్వరూపంకంటే అభిన్నరూపంలో రసం ఆస్వాదించబడుతుంది. రసం స్వభావసిద్ధంగా ఆస్వాదరూపమేననీ, ఆస్వాద్యపదార్థం కాదనీ దీని అభిప్రాయం. అయినప్పటికీ వ్యవహారంలో 'రసం ఆస్వాదించబడుతున్నది' అని అంటారు. ఈ విరోధాభాసాన్ని బాగా అర్థంచేసుకోవాలంటే అద్వైత సిద్ధాంతాన్ని ఆశ్రయించాలి. అద్వైత దర్శన సిద్ధాంతాల ప్రకారం కేవలం ఒక ఆత్మ తత్త్వమే సత్పదార్థం. అసలు ఈ ఆత్మయే ఆనందరూపం ఆనందం దాని స్వభావం. ఆనందం దాని భోజ్యపదార్థం కాదు. అయినప్పటికీ శాస్త్రాలలో నిరంతరం, వ్యావహారిక పక్షంలో, ఆత్మ ఆనందాన్ని ఉపభోగించడమనే విషయచర్చ వస్తూ ఉంటుంది. ఈ విధంగా ఆత్మ, ఆనందం, భోగం అంటే ఆస్వాదయిత (ఆస్వాదించేవాడు), ఆస్వాద్యం (ఆస్వాదింపతగినది), ఆస్వాదం- ఈ మూడు వాస్తవంలో ఒకటే; కేవలం వ్యవహారంలో మాత్రం వేరు.

రసం ఆస్వాదరూపమయినది, ఆస్వాద్యం కాదు. అంటే భరతుని కాలానికి ధ్వని పూర్వకాలానికి చెందిన అలంకారవాదుల వస్తుపరమయిన వ్యాఖ్య తప్పు అన్నమాట. శబ్దార్థ సౌందర్యానికి, లేదా నాట్య సౌందర్యానికి రసం పర్యాయపదం కాదు. శబ్దార్థ సౌందర్యం 'కావ్యం', నాట్య సౌందర్యం 'నాట్యం'. అవి రసానికి నిమిత్తాలు. రసం వాటి ఆస్వాదం. దార్శనిక పదాలలో చెప్పాలంటే ఇది ఆత్మతత్త్వం యొక్క ఆస్వాదానికి కారణం.

2. సత్త్వగుణం ఉద్రేకించిన దశలో రసం ఆవిర్భవిస్తుంది. రజోగుణం, తమోగుణం అంటని అంతఃకరణాన్ని 'సత్త్వం' అంటారు. మామూలుగా చెప్పాలంటే ప్రాపంచిక రాగద్వేషాల నుంచి ముక్తమయిన చిత్త వైశద్యమే సత్త్వగుణ (సాత్త్విక) స్థితి. కనక పై వాక్యానికి తాత్పర్యం. క) రాగద్వేషాల నుంచి విముక్తమయిన చిత్తవైశద్యం ఉన్నప్పుడు లేదా ఏకాగ్రత ఉన్నదశలో రసాస్వాదం సాధ్యపడుతుంది. ఖ) ఈ ఆస్వాదం ఇంద్రియ ఉత్తేజనాదులకంటే భిన్నమయిన సాత్త్వికస్థితికి అంటే అతి పరిష్కృతమయిన కోటికి చెందినదవుతుంది. అసలు భట్టనాయకుడు ఈ సిద్ధాంతాన్ని ప్రతిపాదించాడు. అభినవుడు దాదాపు యథావత్తుగా దీన్ని స్వీకరించాడు.

3. రసం అఖండమనే వాక్యానికి వివక్షితమయిన (చెప్పదలచిన) అర్థం వ్యాపకమయినది. క) రసానుభూతిలో విభావాలు, అనుభావాలు, వ్యభిచారి భావాలు- వీటి వేర్వేరు అనుభూతి కలగక, అన్నింటియొక్క సమంచితమయిన, ఏకాన్వితమయిన అనుభూతి కలుగుతుందనేది ఒక అర్థం. ఖ) రసానుభవంలో, ఆత్మ పరిపూర్ణంగా తన్మయత్వం పొందడంచేత మాత్రాభేదం ఉండదు; రసానుభూతిలో తరతమ భేదాలు ఉండవుఅనేది ఇంకో అర్థం. 'పూర్ణం' అన్న తరవాత దానిని మించిన 'పూర్ణతర' అనేది ఉంటుందని ఊహించడానికే వీలులేదు. పూర్ణంకంటే తక్కువ అయితే, అది రసస్థితి కాదు.

4, రసానుభవం ఇతర జ్ఞానాలు లేదా అనుభవాలతో రహితమయింది. ఇప్పుడే స్పష్టంచేసినట్లు రసానిది పూర్ణ తన్మయావస్థ. తన్మయీ భావంలో, సహజంగానే, ఇతర జ్ఞానాలకు ఆస్కారంలేదు. ప్రస్తుత ప్రసంగంలో దీని అర్థం- రసస్థితిలో ప్రమాత స్వ, పర, తటస్థ భావాలనుంచి ముక్తుడయిపోతాడు, దేశకాల బంధనాలు అతణ్ణి బంధించవు, పూర్ణ తాదాత్మ్యాన్ని అనుభవిస్తూ, కొంతసేపు సర్వథా ఆత్మలీనుడయిపోతాడు.

5, 6. రసం స్వప్రకాశానందమూ, చిన్మయమూ. ఈ శబ్దజాలం కూడా భట్టనాయకుడి నుంచి గ్రహించిందే. రసానుభూతి ఆత్మచైతన్యం వల్ల ప్రకాశితమయిన ఆనంద చైతన్యమని దీని అర్థం. ఇది ఒక రకమయిన ఆనందమయ చైతన్యం. ఈ ఆనందంలో భౌతికమయిన ఇంద్రియానుభూతి దాదాపు నశించిపోతుంది. చేతనాత్మాస్వాదస్థితి మిగిలి ఉంటుంది. నిజానికి సత్త్వోద్రేక ప్రసంగంలో చెప్పిన విషయమే ప్రకారాంతరంగా ఇక్కడ కూడా చెప్పటమయింది. రసానుభవం ఒకరకంగా స్వస్థమయిన పరిష్కృత ఆనందం, అది ఇంద్రియానంద కోటిలో, విషయసుఖాలకోటిలో చేరదు.

7. రసం లోకోత్తర చమత్కార ప్రాణం. రసం ప్రత్యక్షానుభవం కాదు, పరోక్షమూ కాదు, కార్యమూ కాదు, జ్ఞాప్యమూ కాదు. జ్ఞాతవేరుగా భాసించే సవికల్ప జ్ఞానమూ కాదు, జ్ఞాతృభేదం విలీనమయిపోయే నిర్వికల్ప జ్ఞానమూ కాదు. ఈ విధంగా అన్నిరకాల లౌకికాలయిన పరిభాషలకు అతీతంకావడంతో అది అనిర్వచనీయం, అలౌకికం. నిజానికి అలౌకికమనే ఈ మాట చాలా వివాదాస్పదమయినది. ఇది ఆధారంగానే ఆధునిక పండితులు సిద్ధాంతంపట్ల ఎన్నో ఆక్షేపణలు వ్యక్తంచేశారు. కావ్యం ఈ లోకానికి చెందిన వస్తువు. యితే దాని ఆస్వాదం అలౌకికం ఎలా అవుతుంది? రససిద్ధాంత సమర్థకులు అలౌకికమంటే పకృత్యతీతం కాదు; అతీంద్రియం అని అర్థం; అంటే ఇంద్రియాల ద్వారా అనుభవించనానికి వీలులేనిది అని జవాబు చెప్పారు. (పండిత కేశవప్రసాద్ మిశ్రకేవిచార్ - సాహిత్యాలోచన్, పు. 280).

8. రసం బ్రహ్మాస్వాద సహోదరం. బ్రహ్మాస్వాదంతో సమానమయింది. రసం విషయానందంకంటే భిన్నమయింది. దాని అనుభవం చిన్మయమయింది. అదిఇంద్రియాలకు సంబంధించిందికాక చైతన్యమయిన ఆత్మకు సంబంధించింది. అయినప్పటికీ అది శుద్ధ ఆత్మానందం లేదా బ్రహ్మానందంకాదు. ఎందుకంటే, బ్రహ్మానందం స్థిరంగా ఉండేది, రసానంధం రంగా ఉండేదికాదు. క) రసంలో లౌకిక విషయాలు ఖ) సర్వదా నశించిపోవు.

జగన్నాథపండితరాయల దృష్టిలో త్రివిధ ఆనందాన్ని ఈ విధంగా వ్యాఖ్యానించవచ్చు;

1. లౌకికసుఖం (విషయానందం)=ఆనందాభాసం=చైతన్యాభాసంతో ప్రకాశించే అంతఃకరణ వృత్తులకు విషయ సాంగత్యంవల్ల లభించే సుఖం కనక అంతఃకరణ వృత్తి రూపమయింది.

2. బ్రహ్మానందం = ఆత్మానందం (విశుద్ధమయినది) నిరుపాధికమయిన చైతన్య స్వరూపానందం.

3: కావ్యానందం (రసం)=ఆత్మానందం = సోపాధిక చైతన్యానందం, విశుద్ధమయిన రత్యాద్యుపాధిచే ఉపహితమయిన చైతన్యకారాకారితమయిన చిత్తవృత్తి ఆనందం.

(రసగంగాధర్ కా శాస్త్రీయ అధ్యయన్: డా. ప్రేమస్వరూప్‌గుప్త పు. 204)

ఈ విధంగా కావ్యానంధానికి, బ్రహ్మానందానికి భేదమున్నది. అయితే అది ప్రకృతి

(స్వభావం)లో కాక, గుణంలో. కావ్యానందం, బ్రహ్మానందం రెండూ ఆత్మానందభేదాలే. కావ్యానందంలో విశుద్ధ (సాధారణీ కృతమయిన) రత్యాదుల భూమిక ఉంటుంది. కనక అది స్థిరం కానిది, సోపాధికమయింది. బ్రహ్మానందంలో ఈరకమయిన భూమిక ఉండదు. కనక ఇది స్థిరమయింది, నిరుపాధికమయింది. విషయానందంలో కూడా ఆనందతత్త్వం ఆత్మపరామర్శకే లేదా ఆత్మాస్వాదానికే వాచకం. కాని విషయాలతో కప్పబడి ఉండటంవల్ల ప్రకృతిలోని దోషాలన్నీ అందులో ఉంటాయి. భోగ్యమయిన జడపదార్థంలోని స్థూలత్వం భోక్తచిత్తంలో, దానివల్ల ప్రేరితమయిన రాగద్వేషాలతో కలిసి ఉంటుంది కాబట్టి అది మిశ్రితమయింది, చాలామటుకు స్థూలం, భౌతికం అయిన అంశాలతో చుట్టుకొని ఉంటుంది. కావ్యాస్వాదంలో రసస్థితి, మధ్యమార్గంలో ఉంటుంది. అది విషయానందంకంటే ఎక్కువ శుద్ధమూ, చిన్మయమూ అయింది. ఎక్కువ సూక్ష్మమూ, పరిష్కృతమూ అయింది; బ్రహ్మానందంకంటే ఎక్కువ స్థూలమయింది.

పై వివేచనకు సారాంశమిది :

రసం కావ్యాస్వాదం. ఈ ఆస్వాదం ఆనందమయం. అంటే రసం ఒకరకమయిన ఆనంద చైతన్యం.

ఆనందచైతన్యం అంటే ఆత్మసాక్షాత్కారం. అభినవుడు దీన్ని "ఆత్మపరామర్శ" భట్టనాయకుడు "సంవిద్విశ్రాంతి" అన్నారు.

ఈ ఆనంద చేతనలో, ఇంద్రియభోగాదులు దాదాపు ఉండవు; చైతన్యాత్మానందం ఉంటుంది. లౌకికభావాలు కావ్యనిబద్ధాలయి తమ స్థూలేంద్రియరూపాలను విడిచిపెట్టి, సూక్ష్మ రూపాన్ని ధరిస్తాయి. శాస్త్రపదజాలంలో చెప్పాలంటే దేశకాలావధులనుంచి ముక్తాలై, సాధారణీకృతాలైపోతాయి. అందువల్ల అవి ప్రమాతకు ప్రత్యక్షానుభవ విషయాలుకావు. సాధారణీకృతాలు కావడంవల్ల అవి తమ సంసర్గం వల్ల ప్రమాతను కూడా స్వ, పర, తటస్థ భావాలనుంచి లేదా వ్యక్తిగత రాగద్వేషాలనుంచి ముక్తంచేస్తాయి, అందుచేత కావ్యంద్వారా, లేదా కావ్యనిబద్ధభావాలద్వారా ప్రమాతకు లభించే ఆత్మపరామర్శంలో లేదా సంవిద్విశ్రాంతిలో ఇంద్రియభోగాదులు దాదాపు ఉండవు.

అయినా ఈ ఆనందం శుద్ధాత్మానందంకాదు. ఎందుకంటే ఇది శాశ్వతంకాదు, ఇందులో లౌకికవిషయాలు బొత్తిగా నశించిపోవు.

ఈ విధంగా సంస్కృత కావ్యశాస్త్రానికి ప్రాతినిధ్యం వహించే ఆచార్యుల అభిప్రాయానుసారం : **శబ్దార్థాల ద్వారా, విశుద్ధభావభూమికలో, ఆత్మచైతన్య (ఆనందమయ) ఆస్వాదమే రసం.**

ఈనాడు ఈసిద్ధాంతాలన్నీ దాదాపు వివాదాస్పదాలే. పైన చెప్పిన రసస్వరూప విషయంలో మౌలికమయిన మూడు ప్రశ్నలు ఉదయిస్తాయి.

1. భావానుభూతికి, రసానుభూతికి సంబంధం ఏమిటి ?
2. రసానుభూతి తప్పనిసరిగా ఆనందమయ చైతన్యమా ?
3. అయితే, ఈ ఆనంద స్వరూపం ఏమిటి ?

7]

ఈ ప్రశ్నలకు సమాధానం దొరక్కపోతే నేటి కావ్యజిజ్ఞాసువుకు సంతృప్తి కలగదు. కనక ఆధునిక విమర్శశాస్త్ర దృష్ట్యా ఈ సమస్యలను వివేచించాలి.

భావానుభూతికి రసానుభూతికి సంబంధం

రసం నిశ్చయంగా భావం మీద ఆధారపడి ఉంటుంది. అంటే భావభూమిక లేకుండా రసస్థితి సంభవంకాదు. ఈ విషయంలో సంస్కృత కావ్యశాస్త్రంలో ఎలాంటి భ్రాంతికి తావులేదు. భావ స్పర్శలేకుండా శబ్దార్థ చమత్కారంలో రసంలేదు. స్వయంగా అలంకార వాదులు కూడా ఈ ప్రసంగంలో ఎలాంటి విప్రతిపత్తికి తావు ఇవ్వలేదు. వారు రసం కావ్యానికి ఆత్మ అని అంగీకరించరు, శబ్దార్థ చమత్కారానికి అంగంగానే పరిగణిస్తారు, కాని విభావ, అనుభావ, వ్యభిచారుల సంయోగం వల్ల రసం నిష్పన్నం అవుతుందని అంగీకరిస్తారు. అంటే వారి అభిప్రాయానుసారం కూడా రసం భావం మీద ఆశ్రయపడే ఉంటుంది. అందువల్ల రసానికి భావానికి అనివార్యమూ, అవిచ్ఛిన్నమూ అయినసంబంధం ఉంది.

'న భావహీనోఽస్తి రసో న భావో రసవర్జితః॥ (నాట్యశాస్త్రం 6-37) నాట్యశాస్త్రంలో ఈ వాక్యం సర్వదా ప్రామాణికంగా పరిగణనపొందింది. కాని రసానుభూతి భావానుభూతికంటే వేరయింది. ఎలాంటి పరిస్థితుల్లోనూ రెండూ ఒకటికావు. రసానికి ఆశ్రయభూతాలయిన స్థాయి భావాలను, ఆస్వాదం దృష్ట్యా, సామాన్యంగా, రెండు రకాలని ఎంచుకోవచ్చు. రతి, ఉత్సాహం, విస్మయం, హాస్యం, శమం – వీటి ఆస్వాదం సుఖప్రదం. శోకం, క్రోధం, భయం, జుగుప్స – వీటి ఆస్వాదం లోకంలో దుఃఖప్రదం, రసం తప్పనిసరిగా ఆనంద రూపమని మనం అంగీకరిస్తే రసానుభూతి భావానుభూతి కంటే భిన్నమయిందని సహజంగానే నిరూపితమవుతుంది. ఎందుకంటే కరుణరసానుభూతి చిట్టచివరకు ఆనందమయ మయింది. శోకానుభూతి నిశ్చయంగా దుఃఖమయమే. అలాగే బీభత్సరసం, సుఖప్రదం అయితే జుగుప్స దుఃఖప్రదం. ఇక్కడ శృంగారం, వీరం, హాస్యం మొదలయిన వాటిపట్ల సందేహం కలగవచ్చు. ఎందుకంటే వాటి స్థాయి భావాల అనుభూతి సుఖప్రదమే. ఉదాహరణకు లౌకిక ప్రేమ ప్రసంగం, కావ్యగత ప్రేమప్రసంగం, అంతకంటే ఎక్కువ లౌకిక హాస్యప్రసంగం, కావ్యగత హాస్యప్రసంగం – రెంటి ఏకరూపత్వవిషయంలో తప్పకుండా భ్రాంతికలుగుతుంది. లౌకికజీవితంలోని ప్రేమప్రసంగాలకు, 'సాకేత్' కావ్యంలో వర్ణించిన లక్ష్మణ – ఊర్మిళా ప్రేమ పరిహాసాలకు తేడా ఉందా? మామూలుగా ఆలోచిస్తే రెంటిలో ఏమీ తేడా లేదనిపిస్తుంది. కాని తేడా ఉంది. నిజానికి లౌకికజీవితంలో కావ్యం సీరక్షీరన్యాయంలా కలిసి పోతుంది. కావ్యం జీవితంలో సాధారణ అనుభవంలా మారిపోతుంది. ప్రేమప్రసంగాల్లోకాని హాస్యప్రసంగాల్లో కాని మనం అప్రయత్నంగా వాడే వాక్చమత్కారం నిజానికి కావ్యాలలోని భాగమేకదా ! భావం, కల్పన, శబ్దం-అర్థం వీటి రమణీయ సమ్మేళనమే కావ్యం. అది లిపిబద్ధం కావలసిన అవసరంలేదు. కనక ప్రేమప్రసంగాల్లోని రమణీయోక్తులు శృంగార రసానికి చాలాదగ్గరగా ఉంటాయి. ఎందుకంటే రమణీయోక్తులే కదా కావ్యం. కాని ఈ ప్రసంగా లన్నీ (లౌకిక ప్రసంగాలు) వ్యక్తి సంబద్ధమైనవి కావడంవల్ల శుద్ధ శృంగారరసం లేదు. ఇక్కడఉండే స్థాయి, సంచారిభావాలు, ఆలంబన, ఉద్దీపనవిభావాలు – అన్నీ విశిష్టమైనవి.

సాధారణీకృతం కానివి. వ్యక్తిగతరాగద్వేషాలతో లిప్తమయి ఉండటంవల్ల ప్రమాతచిత్తం ఇక్కడకూడా వీతవిఘ్నం (ప్రతిబంధరహితం) కాదు కాబట్టి ఇక్కడ రసస్థితిలేదు. ఈ ఆనందం కల్పనయొక్క రమణీయభావనల సంయోగం వల్ల ప్రత్యక్షప్రేమానందంకంటే శృంగార రసానికి చాలా దగ్గరగా ఉన్నప్పటికీ, వ్యక్తిగతరాగద్వేషాల సంసర్గంవల్ల శృంగారరసంకాదు. వాస్తవ ప్రేమ ప్రసంగాలలో పరిహాసోక్తులు అప్పుడప్పుడు మనస్సుకు బాధకలిగించి, కటుత్వాన్ని పుట్టించగలుగుతాయి. అవి రసానికి ఆటంకమైనవి. కాని 'సాకేత్' కావ్యంలో లక్ష్మణ-ఊర్మిళా పరిహాసప్రసంగంలో ఇలాంటిదానికి ఆస్కారంలేదు. ఒకవేళ కటుత్వం కలిగినా, సాధారణీకరణంవల్ల ప్రమాతచిత్తం మలినీకృతంకాదు. భావ ప్రత్యక్షాను భవంలోనూ, రసంలోనూ, ఇదేభేదం. అందువల్లనే అభినవుడు మొదలయినవారు రసం ప్రత్యక్షానుభవం కాదని స్పష్టంగాచెప్పారు.

అయితే భావం పరోక్షానుభవం రసమా? కాదని శాస్త్రం నిశ్చితంగా చెబుతుంది.పరోక్షాను భవం అంటే ఏమిటో ఆలోచిద్దాం. భావం పరోక్షానుభవానికి ఒక స్పష్టరూపం భావస్మృతి. నిజానికి ప్రేమయొక్క తాత్కాలిక ఉపభోగం ప్రత్యక్షఅనుభవం. ఆ ఉపభోగస్మృతి పరోక్షానుభవం అయితే భావస్మృతికి, రసానికి తేడా ఏమిటన్న ప్రశ్న కలుగుతుంది. 'భావస్మరణమ్ రసః' అని ప్రమాణవాక్యం కూడా ఉంది. ప్రమాతకు కలిగే ప్రత్యక్ష ప్రేమానుభవం శృంగారరసం కాదు. కాని ప్రేమానుభవ స్మరణకు, కావ్యనిబద్ధ మయిన ప్రేమప్రసంగ భావన లేదా ప్రేరణవల్ల పూర్వానుభవమయిన ప్రేమసంస్కారం ఉద్బుద్ధం కావడంవల్ల కలిగిన శృంగారరసానికి భేదం ఏమిటి? ఈ ప్రశ్నకు రెండు జవాబులున్నవన్న మాట స్పష్టం. మొదటిది ప్రేమానుభవస్మరణం వైయక్తికపరిధిలో సీమితంకావడంవల్ల, పరిస్థితులనుబట్టి సుఖమయమూ, దుఃఖమయమూ రెండు విధాలూకావచ్చు. స్మృతిదశలో చిత్తం వీతవిఘ్నంకాదు. అందువల్లనే సంయోగావస్థా స్మృతి సుఖప్రదంగానూ, వియోగావస్థా స్మృతి దుఃఖప్రదంగానూ ఉంటుంది. పరోక్షానుభవంకావడం వల్ల రెండు పరిస్థితులలోను తీవ్రత తప్పకుండా తక్కువగా ఉంటుందికాని అనుభూత్యాత్మకమయిన రూపంలో మార్పురాదు. రసంలో సంయోగ వియోగాల ఆస్వాదంలో ఇలాంటి (మధుర - కటు) తేడా ఉండదు. రెండవది - కావ్యనిబద్ధమయిన ప్రేమప్రసంగ భావనచేత, పూర్వానుభూత ప్రేమసంస్కారాల ఉద్బుద్ధత్వంకూడా వ్యక్తిగతపరిధి ఉన్నంతవరకు అది రసరూపాన్ని ధరించదు. కావ్య ప్రభావం చేత (సౌందర్యబలాత్) ఈ పరిధులు సమసిపోయినపుడు మాత్రమే ఆ ప్రేమ సంస్కారం రసంగా పరిణతమవుతుంది. కనక భావస్మరణం రసంకాదు. పరోక్షానుభవం కావడంవల్ల స్మృతిలో ఇంద్రియ తత్త్వం తక్కువయిపోతుంది. కల్పనా తత్త్వంకూడా సమావిష్టమవుతుంది. కనక ప్రత్యక్ష భావానుభూతి కంటే రసానుభూతికి దగ్గర అనిపిస్తుంది. కాని అవి అసలు వేరయినవే.

ఈ విధంగా స్వగతభావాల ప్రత్యక్షానుభవంకాని, పరోక్షానుభవం కాని రసం కాజాలదని నిరూపించబడింది. అయితే దానిని పరగత భావానుభూతిగా పరిగణించవచ్చా? శాకుంతలంలోని శృంగార రసం మన స్వీయ ప్రేమానుభూతి కాదు. అది నాయికా-నాయకుల ప్రేమానుభూతిపట్ల ప్రతిస్పందన. కావ్యజనిత తాదాత్మ్యంవల్ల ఇతరుల ప్రేమానుభూతి

యొక్క ఆస్వాదన రసం కావచ్చు. ఎందుకంటే అక్కడ వ్యక్తిగత బంధాలు తొలగి పోతాయి. కాని వేయి సంవత్సరాల పూర్వమే భట్టనాయకాది ఆచార్యులు దీనికి సమాధానం చెప్పారు. ఇతరుల ప్రేమానుభూతిపట్ల ప్రతిక్రియలో కూడా మన వ్యక్తిగత రాగద్వేషాలు తీవ్రంగానే ఉంటాయి. అవి రసానుభూతికి ఆటంకం కలిగిస్తాయి. పరగత రసచేతన మన హృదయంలో రసం స్థానే సంకోచం, వితృష్ణ, క్రోధం మొదలయిన భావాలనుకూడా కలిగిస్తుంది. స్వీయానుభూతివలె పరుల అనుభూతికూడా వ్యక్తిగత బంధాలలో సీమితమయి ఉంటుంది. అందువల్ల రాగద్వేషాదులతో నిర్లిప్తంగా ఉండదు. కనక పరగత భావానుభూతి కూడా రసం కాదు.

చివరకు తేలిందేమిటంటే రసం భావాశ్రితమయినప్పటికీ భావానుభూతికంటే భిన్న మయింది. ప్రత్యక్షమూ, పరోక్షమూ, స్వీయమూ, పరగతమూ, సుఖప్రదమూ, దుఃఖ ప్రదమూ-ఏ విధమయిన భావానుభూతీ రసంకాదు. భావానుభూతికి గల ఈ అన్నిరూపాల్లోనూ వ్యక్తిగత రాగద్వేషాల సంసర్గం తప్పనిసరిగా ఉంటుంది. మనస్సుకు ముక్తావస్థ లభించనంత వరకు ఈ సంసర్గం ఉంటుంది. ముక్తావస్థ లభ్యం కానంతవరకు ఆనందానుభూతికి ఆటంకం కలుగుతూనే ఉంటుంది. ఈ నిర్ణయంపట్ల నేటి జిజ్ఞాసువుకు సందేహం కలగవచ్చు.– 'రసం భావాన్ని ఆశ్రయించుకొని ఉంటుంది. అయినా భావానుభూతికంటే భిన్నమయింది.' ఈ రెండూ పరస్పరం విరుద్ధవాక్యాలయినా శాస్త్రంలో ఈ విరోధాభాసానికి సమాధానం ఉంది. రసం వ్యక్తిబద్ధ భావాస్వాదం కాదు, సాధారణీకృత భావాస్వాదమని. సాధారణీకృత మయిన భావం నిర్విషయం కావడంవల్ల రాగద్వేషాల ప్రభావం నుంచి విముక్తమయిపోతుంది. అందువల్ల అది ఆనందమయ మవుతుంది. అది ఒకరకంగా భావంద్వారా ఆత్మ అంటే శుద్ధ బుద్ధ చైతన్య ఆస్వాదం. అది సర్వథా ఆనందమయమే. శుద్ధ బుద్ధ చైతన్యయొక్క ఆస్వాదం చింతన ద్వారా కూడా జరుగుతుంది. కాని అది రసంకాదు. అయినా రసానికి భావం మాధ్యమం కాక తప్పదు.

రసం - ఆనందమయ అనుభూతి అవుతుందా ?

కావ్యశాస్త్రంలో ఇది ఒక అతి మహత్త్వపూర్ణమయినదే కాక వివాదాస్పదమయిన ప్రశ్న. రసం (కావ్యాస్వాదం) ఆనందమయమన్న సంగతిలో వివాదం లేదు. కాని తప్పనిసరిగా ఆనందమయం అవుతుందనే విషయంలో అభిప్రాయభేదాలున్నాయి. శృంగారం, వీరం, హాస్యం, అద్భుతం, శాంతరసాల ఆస్వాదం సుస్పష్టంగా ఆనందమయమే కాని కరుణ, భయానక, బీభత్సాదుల ఆస్వాదంకూడా ఆనందమయమే అవుతుందన్న విషయం వివాదాస్పదం. స్వదేశ, విదేశాలలో చాలామంది రసం తప్పనిసరిగా ఆనందమయమవుతుందనే పక్షంలో ఉన్నా, దానికి వ్యతిరేకతకూడా బలంగానే ఉంది. ప్రస్తుతం అది ఇంకా బలవత్తర మయిపోతున్నది.

ఈ సందర్భంలో, చరిత్ర దృష్ట్యా, అందరికంటే ముందు భరతుడి అభిప్రాయాన్ని పర్యాలోచించాలి.

'యథాహి నానా వ్యంజన సంస్కృతమన్నం భుంజానా రసానాస్వాదయంతి సుమనసః పురుషా హర్షాదీంశ్చాధి గచ్ఛంతి తథా నానా భావాభినయ వ్యంజితాన్ వాగంగ సత్త్వోపేతాన్ స్థాయిభావానాస్వాదయంతి సుమనసః ప్రేక్షకాః హర్షాదీంశ్చాధిగచ్ఛంతి

తస్మాన్నాట్యరసా ఇత్యభి వ్యాఖ్యాతాః।'

(నాట్యశాస్త్రం, 6-33)

(నానా విధాలయిన వ్యంజనాలతో కూడిన అన్నం భుజిస్తూ, ప్రసన్నచిత్తుడయిన వ్యక్తి రసాలను ఆస్వాదించి, హర్షాదులను అనుభవించినట్లుగా, ప్రసన్నుడయిన ప్రేక్షకుడు వివిధభావాలు, అభినయాలద్వారా వ్యంజితమయిన-వాచిక, ఆంగిక, సాత్త్విక (మానసిక) అభినయాలతో సంయుక్తమయిన స్థాయిభావాన్ని ఆస్వాదిస్తాడు. హర్షాదులను పొందుతాడు. కనక నాట్యంద్వారా ఆస్వాదితాలు కావడంవల్ల వీటిని నాట్యరసాలు అంటారు.

ఇక్కడ 'హర్షాది'లోగల 'ఆది' పదం ఆధారంగా విరోధవర్గ విద్వాంసులు రసాస్వాదన కేవలం ఆనందమయమే కాదనీ, స్థాయిభావ ఆస్వాదనానురూపంగా దానికి వ్యతిరేకం కూడా కావచ్చునని నిరూపించడానికి ప్రయత్నించారు. కాని ఇది వారి అభిమతంయొక్క ప్రక్షేపణం మాత్రమే. భరతుడి అభిప్రాయం మాత్రం అదికాదు. దృష్టాంతదార్ష్టాంతికాల అంగాలను పోల్చిచూస్తే ఈ విషయం స్పష్టం అవుతుంది. ఆరోగ్యవంతుడు వ్యంజనాలతో కూడుకొన్న అన్నాన్ని ఆస్వాదించినట్లే, ప్రసన్నచిత్తుడయిన ప్రేక్షకుడు అభినయంతో కూడుకొన్న స్థాయిభావాన్ని ఆస్వాదిస్తాడు. అన్నాన్ని భుజించిన వ్యక్తికి హర్షాదులు కలిగినట్లే, రసభోక్త అయిన ప్రేక్షకుడికి కూడాకలుగుతాయి. ఆస్వాదంయొక్క అనుభూత్యాత్మక రూపంకూడా రెంటిలోను సమానమే. ఇది స్పష్టమయితే 'హర్షాది' అర్థమూ స్పష్టం అవుతుంది. వ్యంజనాదులతో కూడుకొన్న అన్నాస్వాదానికి మానసిక స్పందన హర్షాది అంటే హర్షం లేదా ఆ తరగతికి చెందిన ఇతర ప్రీతికర వృత్తుల-తృప్తి మొదలయిన వాటి-రూపంలోనే కలుగుతుంది కాని దుఃఖం, క్షోభం మొదలయిన అప్రీతికర వృత్తుల రూపంలో కలగదుకూడా. ఇదేవిధంగా రసాస్వాదం యొక్క అనుభూత్యాత్మక రూపం ఆనందమయమే అవుతుంది. దుఃఖ, క్షోభాది రూపంకాదు. రుచికరమయిన భోజనం ఏదో విధంగానయినా అప్రీతికరం అవుతుంది అని అనుకొంటే తప్ప రసాస్వాదాన్ని అప్రీతికరమని ఎంచడానికి కారణంలేదు. 'ఆది' అనేమాట భోజన ప్రసంగంలోనూ, రసప్రసంగంలోనూ హర్షంకాక శాంతి, విస్మయం మొదలయినవాటినే సూచిస్తుంది కాని క్షోభాదులను కాదు. కనక భరతుని పైఉద్ధరణనుబట్టి ఆస్వాద రూపమయిన రసంయొక్క సుఖదుఃఖాత్మకసిద్ధికాని, ఆనందరూపత్వ నిషేధంకాని కలగడంలేదు. ఆయన చేసిన రస వివేచనమంతా, ముఖ్యంగా, ఆస్వాద ప్రక్రియకు వ్యాఖ్య, రస అహ్లాదకత్వాన్ని సాధించేదేకాని దానికి బాధకం కాదు.

భరతుని వ్యాఖ్యాకారుడయిన అభినవుడూ ఈ అభిప్రాయాన్నే సమర్థించాడు:

కొందరు వ్యాఖ్యాతలు (హర్షాదీంశ్చాధిగచ్ఛన్తి అన్నదానిలో ఉన్న) ఆది శబ్దం చేత శోకాదులను గ్రహించాలని చెబుతున్నారు. కాని ఇది యుక్తంకాదు. ఎందువల్లనంటే నాటకంవల్ల సామాజికులకు ఆనందం మాత్రమే కలగాలి కాని శోకాదికం కలగకూడదు. (నాటకం దుఃఖ జనకం అని చెప్పడానికి ప్రమాణం (నిమిత్తం) ఏదీలేదు. (నాటకంవల్ల దుఃఖమే కలుగుతుందని అంగీకరించే పక్షంలో) సామాజికుడు తనకు ఇష్టంకాని అనుభూతిని పొందడానికి

ఎందుకు ప్రయత్నిస్తాడు ?'' (హిందీ అభినవభారతి, పు. 500)

అభినవుడి విషయంలో విశ్వేశ్వరాచార్యుడు ఒక కొత్త సిద్ధాంతం ప్రవేశపెట్టాడు. అభినవుడు రసాన్ని ఉభయాత్మకంగా (సుఖ దుఃఖాత్మకంగా) అంగీకరించాడని ఆయన అభిమతం. అంటే ఆయన అభిప్రాయానుసారం ప్రతి రసంలోను సుఖదుఃఖాల సమ్మేళనం తప్పనిసరిగా ఉంటుంది. ఈ అభిమతానికి ఆధారం అభినవభారతి ప్రథమ అధ్యాయంలో కింద ఇచ్చినవివేచన :

భరతః — యోఽయం స్వభావో లోకస్య సుఖదుఃఖ సమన్వితః ।
సోంఽగాద్యభినయోఽపేతో నాట్యమిత్యభిధీయతే ॥

అయమితి ప్రత్యక్ష కల్పానువ్యవసాయ విషయో లోకప్రసిద్ధ సత్యాసత్యాది విలక్షణత్వాత్ యచ్ఛబ్దవాచ్యో, లోకస్య సర్వస్య సాధారణతయా స్వత్వేన భావ్యమానశ్చర్వ్యమాణోఽర్థో నాట్యమ్। స చ సుఖదుఃఖ రూపేణ విచిత్రేణ సమనుగతో నతు తదేకాత్మా

తథాహి-రతి-హాస-ఉత్సాహ-విస్మయానాం సుఖస్వభావత్వమ్

... ...

క్రోధభయ-శోక-జుగుప్సానాం తు దుఃఖ స్వరూపతా ।

(హిందీ అభినవభారతి, పు. 219-20)

భరతుడు - ప్రపంచంలో సుఖదుఃఖాత్మకమయి ఉన్న స్వభావం, ఆంగికాది చతుర్విధ అభినయాలతో కూడుకొన్నప్పుడు, దాన్ని నాట్యరసం అంటారు.

'అయమ్' అని చెప్పబడేది ప్రత్యక్ష సదృశాను వ్యవసాయజ్ఞానానికి విషయం. 'యత్' లోకప్రసిద్ధమయిన సత్యానికి, అసత్యానికి విలక్షణమయిన దానిని బోధిస్తుంది. అంటే లోకప్రసిద్ధమయిన సత్యంకంటే, అసత్యంకంటే విలక్షణమయినదీ, ప్రత్యక్షసదృశ అనుభవవిషయమూ, సాధారణీకరణ వ్యాపారం మూలంగా సమస్త ప్రపంచంద్వారా తన అనుభవరూపంలో భావ్యమానమూ (భావించబడేది). చర్వ్యమాణమూ (ఆస్వాదించబడే) అయిన అర్థం నాట్యం (అని అనిపించుకుంటుంది). ఇది సుఖమూ, దుఃఖమూ రెంటితో కూడినదయి, విచిత్రమయి (నానారకాలుగా) ఉంటుంది. కేవలం సుఖరూపంగా గానీ, కేవలం దుఃఖరూపంగా గానీ ఉండదు.

రతి, హాస్యం, ఉత్సాహం, విస్మయం, ఇవి సుఖస్వభావాలు.

క్రోధం, భయం, శోకం, జుగుప్స, ఇవి దుఃఖరూపాలు.

ఈ ఉద్ధరణలో స్పష్టంగా అర్థం, నాట్యం, స్థాయిభావాలు సుఖదుఃఖ రూపాలని వర్ణనఉంది. భరతుడు అర్థాన్నీ లేదా దాని పర్యాయం అయిన నాట్యాన్నీ సుఖదుఃఖ సమన్విత మని పరిగణించాడు. దానిని వ్యాఖ్యానిస్తూ అభినవగుప్తుడు రతి-హాస-ఉత్సాహ-విస్మయాలను సుఖప్రధానమనీ, క్రోధ - భయ - శోక - జుగుప్సలను దుఃఖ ప్రధానమనీ పరిగణించాడు. అభినవుని ఈ వివేచన నిజంగా మార్మికమయింది. ఆయన తొమ్మిది స్థాయిభావాల ప్రకృతిని విశ్లేషించి, వీటిలో ఎనిమిదింటి స్వరూపం ఉభయాత్మకమనీ, నిర్వేదానిది శుద్ధ

సుఖాత్మకమనీ నిరూపించాడు. ఉభయాత్మకమంటే రతి, హాస, ఉత్సాహ, విస్మయాలు ప్రధానంగా సుఖమయాలయినా, దుఃఖ స్పర్శలేకుండా ఉండవు. అలాగే క్రోధ, భయ, శోక, జుగుప్సలలో దుఃఖప్రాధాన్యంతోపాటు, సుఖలేశం కూడా ఉంది. సర్వధా దుఃఖ రూపమయిన శోకంకూడా పూర్వసుఖస్మరణతో సంబంధించినదై ఉంటుంది. ముందు ముందు సందర్భోచితంగా దీనినిగురించి విస్తృతమైన చర్చఉంది. ఈ ప్రసంగంలో ఆచార్య విశ్వేశ్వరుడు ఎందుకో రతి, క్రోధాదులను స్థాయిభావరూపంలో గ్రహించక (రతిస్థాయికి) శృంగార రసంగాను, (క్రోధస్థాయికి) రౌద్రరసంమొదలయిన అర్థాలలోను గ్రహించాడు. ప్రస్తుతం ఈ విషయాన్నిగురించి చర్చించాలి. ప్రస్తుత వివేచనకు పూర్వాపరసందర్భంలోకూడా దీనిని నిరూపించే ఏవిషయం చెప్పబడలేదు. భరతుడు 'స్థాయ్యేవ రసః' అన్నప్రకారం స్థాయిలోనూ, రసంలోనూ భేదం బుద్ధి చూపించ లేదనేది సమంజసంకాదు. ఎందుకంటే అభినవుడు నిశ్చితంగా 'స్థాయి విలక్షణో రసః'లో విశ్వాసం ఉన్నవాడు. కనక అభినవుడు స్థాయిభావాలనే సుఖదుఃఖ రూపాత్మకాలుగా పరిగణించాడని అనటం సమంజసం. అది కింది వాక్యంవల్ల స్పష్టమవుతుంది.

'విలక్షణాకార సుఖదుఃఖాది విచిత్రవాసనానువేధోపనత హృద్యతాతిశయ సంవిచ్చర్వణాత్మనా భుంజతే,' (హిందీ అభినవ భారతి పు. 503)

(విలక్షణ ప్రకారమయిన సుఖదుఃఖాదుల వేర్వేరు రకాల వాసనలసంపర్కంవల్ల ప్రాప్తమయ్యే అత్యంతాహ్లాదాత్మకమయిన 'చర్వణ'రూపంలో సహృదయుడు స్థాయిభావాలను అనుభవిస్తాడు.

సాంఖ్యవాదులయిన ఆచార్యుల అభిప్రాయాన్ని ఖండిస్తూ అభినవుడు ఈసత్యాన్ని ఇంకా స్పష్టంగా ఇలా చెప్పాడు :

పైన చెప్పిన సాంఖ్య సిద్ధాంతాన్ని ఆధారంగా చేసుకొని 'రసం సుఖదుఃఖ మోహాత్మకం' అని ప్రతిపాదించే బుద్ధిశాలులు 'స్థాయిభావాలను రసాలుగా చేద్దాము' (స్థాయి భావాన్ రసత్వముపనేష్యామః) అనే భరతవాక్యంలో లక్షణను అంగీకరించి, రస గ్రంథంతో (తమ మతానికి ఏర్పడిన) విరోధాన్ని స్వయంగానే తెలుసుకొని, (భరతముని మతానికి విరుద్ధంగా ఉన్న ఆ సిద్ధాంతంలో మూర్ఖులకు కూడా స్పష్టంగా కనబడే దోషాలని చూపించవలసిన మూర్ఖతాదోషం ప్రామాణికులకు కలగకుండా, వారే చెప్పారు. ఇంతేకాకుండా రసప్రతీతి సుఖదుఃఖ మోహాత్మకం" అనిచెప్పేపక్షంలో ఒకేజ్ఞానంలో విరుద్ధాలయిన మూడు అంశాలు మిశ్రితాలు అవడంచేత ప్రతీతి వైషమ్యం మొదలయినదోషాలు కలుగుతాయి.

కనక ఈ మతం అభినవుని మూలసిద్ధాంతానికే ప్రతికూలమయినది.

'అస్మిన్ మతే తు సంవేదనమేవానంద ఘనమాస్వాద్యతే । తత్రకా దుఃఖ శంకా !'

మా మతంలో ఆనందమయం, జ్ఞానస్వరూపం అయిన ఆత్మయొక్క ఆస్వాదనం రసరూపంలో జరుగుతుంది. అందులో దుఃఖం ఎలాఉంటుంది ?

భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలో చాలామంది ఈ పక్షాన్నే సమర్థించారు. అభినవునికి పూర్వుడయిన భట్టనాయకుడు ఉత్పత్తి, ప్రతీతి అనే సిద్ధాంతాలను ఖండించడానికి ప్రతిపాదించిన తర్కాల్లో ఒక ముఖ్యమయిన తర్కం రసోత్పత్తిని అంగీకరించినట్లయితే, శోకంనుంచి శోకం ఉద్భవించగలదు - శోకాదుల అభినయాన్ని చూసినపుడు సామాజికుడికి దుఃఖం కలగాలి. అందే కరుణరస ఆస్వాదాన్ని దుఃఖమయంగా పరిగణించవలసి వస్తుంది.

> 'రసో న ప్రతీయతే నోత్పద్యతే నాభివ్యజ్యతే । స్వగతత్వేన హి ప్రతీతౌ కరుణే దుఃఖిత్వంస్యాత్ । న చసా ప్రతీతి ర్యుక్తా । సీతాదే రవిభావత్వాత్ । స్వకాంతాస్మృత్య సంవేదనాత్ ।

(హిందీ అభినవభారతి, పు. 462)

రసానికి ప్రతీతి, ఉత్పత్తి. అభివ్యక్తిలేదు. స్వగతం అంటే సామాజికుడిలో రసప్రతీతిని అంగీకరిస్తే కరుణలో దుఃఖప్రతీతి జరగటం. కాని ఈ ప్రతీతి సమంజసం కాదు. (దుఃఖానికి మూలకారణం వాస్తవికంగా) 1. సీతాదులు విభావ (రూపంలో ఉండక పోవడంవల్ల) 2. తన భార్యాదుల స్మృతి (అభినయకాలంలో కలగకపోవడంవల్ల).

ఈ విధంగా భట్టనాయకుడు కరుణ రస దుఃఖరూపత్వాన్ని కాదని, రసం ఆనంద రూపం అని దృఢంగా స్థాపించాడు.

మమ్మటుడు రసాన్ని సకలప్రయోజన మౌళిభూతంగానూ, రసాస్వాదాన్ని ఆనంద రూపంగానూ పరిగణించాడు.

> "సకల ప్రయోజనమౌళిభూతం సమనంతరమేవ రసాస్వాదనసముద్భూతం విగలితవేద్యాంతరమానందమ్।"

(కావ్యప్రకాశం 1-2 వృత్తి)

దశరూపక టీకాకారుడు ధనికుడు కొన్ని విచిత్ర దృష్టాంతాలిచ్చి, అన్నిరసాల సుఖ రూపత్వాన్ని సమర్థించాడు. రసవాదియైన విశ్వనాథుడి అభిప్రాయం ఇంకాస్పష్టంగాఉంది.

> 'కరుణాదావపి రసే జాయతే యత్పరం సుఖమ్ ।
> సచేత సామనుభవః ప్రమాణం తత్ర కేవలమ్ ॥
> కిం చ తేషు యదా దుఃఖం న కోఽపి స్యాత్తదున్ముఖః ॥
> తథా రామాయణాదీనాం భవితా దుఃఖ హేతుతా ॥

(సాహిత్యదర్పణం, 3-4-5)

కరుణాది రసాలలోకూడా పరమానందం లభిస్తుంది. దానికి కేవలం సహృదయుల అనుభవమే ప్రమాణం, ఒకవేళ వాటిల్లో దుఃఖం ఉండేటట్లయితే, ఎవరూ వాటిదర్శన - అధ్యయనాలలో ప్రవృత్తులుకారు. అలాఅయితే రామాయణాది అమర కావ్యాలు దుఃఖ కారణాలుకావాలి.

జగన్నాథపండితరాయల అభిప్రాయం :

క) స్వప్రకాశతయా వాస్తవేన నిజస్వరూపానందేన సహ గోచరీక్రియమాణః......రత్యాదిరేవ రసః ॥

(రసగంగాధరం, ప్రథమాననం : పు. 80)

రత్యాది స్థాయిభావాలే, సత్యం, విజ్ఞానస్వరూపం కావడంవల్ల సహజంగా ప్రకాశమానం అయిన ఆత్మానందంతో అనుభూతమయి రసంగా పరిణతి చెందుతాయి.

ఖ) 'రసో వైసః', 'రసంహ్యేవాయం లబ్ధ్వాఽఽనందీభవతి' ఇత్యాది శ్రుతిః, సకల సహృదయ ప్రత్యక్షం చేతి ప్రమాణద్వయమ్ ।

(రసగంగాధరం, ప్రథమాననం : పుట 91)

రసానంద రూపతకు రెండు ప్రమాణాలు. మొదటిది వేదంలోని వాక్యాలు : 'ఆత్మరసరూపం; రసాన్ని పొందిన తరవాతనే అది ఆనందరూప మవుతుంది.' రెండవది సమస్త సహృదయ సమాజ ప్రత్యక్షానుభవం.

గ) సత్యమ్, శృంగారప్రధాన కావ్యేభ్య ఇవ, కరుణప్రధానకావ్యేభ్యోఽపి యది కేవలాహ్లాదఏవ సహృదయ హృదయప్రమాణకః, తదా కార్యానురోధేన కారణస్య కల్పనీయత్వాల్లోకోత్తర వ్యాపార స్యైవాహ్లాద ప్రయోజకత్వమివ, దుఃఖ ప్రతిబంధకత్వమపి కల్పనీయమ్ ।

శృంగార రసప్రధాన కావ్యాలలో సుఖానుభూతి కలిగినట్లుగానే, కరుణరసప్రధాన కావ్యాలలోకూడా కేవలం సుఖమే కలుగుతుంది. ఈవిషయం సహృదయుల హృదయాల ద్వారా నిరూపితము. అలాంటప్పుడు 'కార్యానురోధం వల్ల కారణాన్ని ఊహించుకోవాలి' అనే నియమానుసారం లోకోత్తర వ్యాపారాంతర్గతంగానే ఆహ్లాదజనకత్వాన్ని అంగీకరించినట్లుగానే, దుఃఖప్రతిబంధకత్వాన్నికూడా ఊహించుకోవాలి.

'అథ తత్ర కవీనాం కర్తుమ్, సహృదయానాం చ శ్రోతుం కథం ప్రవృత్తిః ? అనిష్ట సాధనత్వేన నివృత్తే రుచితత్వాదితి చేత్ ।'

(రసగంగాధరం, ప్రథమాననం : పు. 106-107)

కరుణాదిరసప్రధాన కావ్యాలలో దుఃఖప్రాప్తిని అంగీకరిస్తే, అలాంటి కావ్య రచనకు కవులూ, తత్కావ్యశ్రవణకు శ్రోతలు ఎందుకు ప్రవృత్తులుకావాలి? ఇలాంటి కావ్యాలు అనిష్ట (దుఃఖ) సాధనాలయినపుడు, వాటిపట్ల విముఖత్వమే సముచితంకదా?

ఈవిధంగా సంస్కృతంలో మౌలికంగా ఆలోచించిన దాదాపు అందరు ఆచార్యులు రసాన్ని తప్పనిసరిగా ఆనంద రూపంగానే పరిగణించారు.

దీనికి వ్యతిరేకించినవారిలో జైన ఆచార్యద్వయం రామచంద్ర - గుణచంద్రుల అభిమతం అందరికంటే ప్రబలంగానూ, స్పష్టంగానూ ఉన్నది.

'సుఖదుఃఖాత్మకో రసః—' (నాట్యదర్పణం, 3-109)

(అంటే రసాలు సుఖాత్మకాలు, దుఃఖాత్మకాలు రెండురకాలుగా ఉన్నాయి.) ...వాటిలో ఇష్ట విభావాదులద్వారా స్వరూప - సంపత్తి వ్యక్తీకరించే శృంగారం, హాస్యం, వీరం, అద్భుతం, శాంతం సుఖప్రధానరసాలు. అనిష్టవిభావాదులద్వారా స్వరూపాన్ని పొందే కరుణ, రౌద్రం, బీభత్సం,భయానకం దుఃఖాత్మకరసాలు. (హిందీనాట్యదర్పణం పు, 291)

అన్ని రసాలు సుఖాత్మకాలని అంగీకరించడానికి జైన ఆచార్యులు సిద్ధంగాలేరు. కొంతమంది ఆచార్యులు అన్నిరసాలు సుఖాత్మకాలు అని చెబుతున్నారు. అది అనుభవానికి విరుద్ధం కనక అసంగతం. వాస్తవికాలయిన విభావాలవల్ల ఉత్పన్నమయ్యే కరుణరసం మొదలయినవాటి దుఃఖాత్మకతను వదలినా, కావ్యంలో అభినయంద్వారా ప్రాప్తించే కృత్రిమాలయిన విభావాదులవల్ల ఉత్పన్నమయ్యే భయానక, బీభత్స, కరుణ, రౌద్రరసాలు ఆస్వాదించేవారికి ఒకరకమయిన అవర్ణనీయమయిన క్లేశదశను కలిగిస్తాయి. అందువల్లనే భయానకాదులు సామాజికుడికి గాబరా కలిగిస్తాయి. సుఖాస్వాదంవల్ల ఎవరికీ ఉద్వేగం కలగదు.

(రుద్రభట్టుని రసకలిక (వ్రాతప్రతి) పుట 51-52)

డా. రాఘవన్‌గారి "The number of Rasas' నుంచి

సంస్కృత కావ్యశాస్త్ర చరిత్రలో రసం ఆనంద రూపత్వాన్ని ఇంత సుస్పష్టంగా వ్యతిరేకించినవారు మరెవ్వరూలేరు. రుద్రభట్టు తన 'రసకలిక' లో ఒకచోట రసానికి ఉభయాత్మక ప్రకృతిని నిరూపించాడు.

'కరుణామయానామప్యుపాదేయత్వం సామాజికానామ్, రసస్య సుఖ దుఃఖాత్మకతయా తదుభయ లక్షణత్వేన ఉపపద్యతే.'

అంటే సామాజికుడికి కరుణప్రధానాలయిన ప్రసంగాలు లేదా భావాలుకూడా అవసరమే. రసం సుఖదుఃఖాత్మకం కావడంచేత దాని ఉభయాత్మకరూపం నిరూపితం అవుతుంది,

ఈవర్గంలో ఇంకా కొంతమంది ఆచార్యులపేర్లను ఉటంకించవచ్చు. వారిలో లోల్లటుడు, అభినవభారతి ఉదాహరించిన సాంఖ్యవాదులయిన కొంతమంది ఆచార్యులు ఈ కోవకుచెందిన వారు. వీరు రసాన్ని, స్థాయీభావానికి ఉపచిత (పరిపుష్ట) రూపంగా పరిగణించారు కనక రసం సుఖదుఃఖాత్మకం అని స్వీకరించారు. కాని ఈ విషయాన్ని కేవలం స్పృశించి ఊరుకున్నారు. వారు మన శాస్త్రీయ చింతనను ఏమాత్రం ప్రభావితం చేయలేదు.

సంస్కృత కావ్యశాస్త్ర సంప్రదాయం మెలమెల్లగా ఆధునిక భారతీయభాషల్లో చోటు చేసుకుంది. హిందీలోనూ, మరాఠీలోనూ బాగా విస్తరించి పెంపొందింది. హిందీకావ్య శాస్త్ర సంప్రదాయం మధ్యయుగంలోనే ప్రారంభమయింది. రసవిషయచర్చగల చాలా గ్రంథాలు రచితమయ్యాయి. రీతియుగంలో చాలామంది సమర్థులయిన ఆచార్యులు రససిద్ధాంతాన్ని గురించి విస్తృతమయిన వివేచనచేశారు. అయితే ఆ వివేచన అంతాపూర్తిగా సంస్కృత కావ్యశాస్త్రంమీద ఆధారపడిందే. రసం అలౌకికం, ఆనందరూపం బ్రహ్మాస్వాద సహోదర మని రీతికాలంలోని ఆచార్యులందరూ ఏకకంఠంతో ఉద్ఘోషించారు.

'నృత్య, కవితదేఖత్, సునత్. భయే ఆవరణ్ భంగ్ ।
ఆనందరూప్ ప్రకాశ్ హై, చేతన్‌హి రస అంగ్ ॥
జైసో సుఖ్ హై బ్రహ్మకో, మిలే జగత్ సుధిజాతి ।
సోయీ గతి రస్‌మైం, మగన్ భయే సురస్ నౌ భాంతి॥

(రస రహస్య 3-34-35)

ఈ విషయంలో వారికి ఎలాంటిసందేహంలేదు. ఆధునిక విమర్శకులలోకూడా చాలామంది అభిప్రాయం ఇదే. ఆచార్య కేశవప్రసాద్ మిశ్రా, పండిత్ రామదహిన్ మిశ్రా, డా. భగవాన్‌దాస్, డా. శ్యాంసుందర్‌దాస్, డా. గులాబ్‌రాయ్, ఆచార్య హజారీప్రసాద్ ద్వివేది-అందరూ రసాన్ని ఆనంద రూపంగానే పరిగణించారు. వీరందరూ నూతన విజ్ఞానం ఆధారంగా, తమతమ పద్ధతుల్లో, రసంయొక్క అలౌకికతను, ఆనంద స్వరూపత్వాన్ని వ్యాఖ్యానించారు. ఈ విషయంలో ఆచార్య రామచంద్రశుక్లా ఒక్కడే ప్రబలమయిన అపవాదంగా నిలచిఉన్నాడు. భారతీయ కావ్యశాస్త్ర సంప్రదాయాన్ని, ముఖ్యంగా రసవాదాన్ని అత్యంతసమర్థంగా పోషించినా, ఆచార్య రామచంద్ర శుక్లా, రసం ఆనంద రూపం అన్న విషయాన్ని స్పష్టంగా వ్యతిరేకించారు.

'శ్రోత హృదయంలోకూడా, ప్రదర్శించబడ్డభావం ఉదయించకపోతే, లేదా ఆ భావ స్వానుభూతికి భిన్నమయిన ఆనందరూపానుభూతి కలిగితే, సాధారణీకరణం ఉండదు. క్రోధం, శోకం, జుగుప్స మొదలయినవాటి వర్ణన శ్రోత హృదయంలో ఆనందం కలిగించేటట్లయితే, ఆ శ్రోత సహృదయుడయినా కాకుండా ఉండాలి లేకపోతే కవి ఆ భావాలను స్వయంగా అనుభవించకుండా వాటిని ప్రదర్శింపచేసి ఉండాలి.' (రసమీమాంస పు. 99)

రసాస్వాదన ప్రకృతిరూపం 'ఆనంద' శబ్దంవల్ల వ్యక్తంకాదని నా అభిప్రాయం, 'లోకోత్తరం', 'అనిర్వచనీయం' అన్న విశేషణాలవల్ల దాని అవాచకత్వం పరిహరించబడదు. ఇది ప్రయోగానికి ప్రాయశ్చిత్తం కాదు. శ్రోతహృదయంలో క్రోధం, శోకం, జుగుప్స మొదయిలనవి ఆనందరూపంలోనె బహిర్గతమవుతాయా? అవి తమ ప్రకృత రూపాన్ని పూర్తిగా విడిచిపెడతాయా? తమదంటూ వాటికి ఏమీ ఉండదా? 'విభావత్వం' వాటి స్వరూపాన్ని హరించి, వాటికి ఒకేస్వరూపం - సుఖం - కలిగిస్తుందా? దుఃఖంలో ఉండే రకాలు, సుఖప్రకారాలుగా కనిపిస్తాయా? మృతుడయిన పుత్రుణ్ణి ముందుంచుకొని విలపిస్తున్న చంద్రమతిని హరిశ్చంద్రుడు శవాన్నికప్పే వస్త్రం అడగడటం చూసి-విని కన్నీళ్లురావా? నవ్వువస్తుందా? మహమూద్ చేసిన దురన్యాయాలను గురించి చదివినపుడు అతడు స్వయంగా మన ముందుకు వస్తే విరుచుకొని తిందామన్న భావం కలగదా? దుఖాంత మయిన కథ చదివి మనం చాలాసేపు విచార సముద్రంలో మునిగితేలమా? 'చిత్తం ద్రుతం కావడం, ఆనందగతమా? ఈ ఆనందశబ్దం కావ్యప్రాధాన్యాన్ని చాలామటుకుతగ్గించింది. దానిని ఆటా - పాటాగా మార్చింది. (రసమీమాంస పుట 101)

ఆనంద సిద్ధాంతంపట్ల ఇది అన్నిటికంటే కఠోరమయిన ఆక్షేపణ అని నా అభిప్రాయం. దీనిముందు జైన - ఆచార్యుల ప్రతివాదంకూడా చాలా మెత్తనిదని పిస్తున్నది. కాని ఆ ప్రశ్న ఇంకా అలానే ఉండిపోయింది

'సత్యహరిశ్చంద్ర' నాటకం సహృదయుడయిన ప్రేక్షకుడు 'పండ్లు ఇకిలించడానికి' చూడడు. అయితే 'కన్నీళ్ళు కార్చడానికి' తన సమయాన్ని, ధనాన్ని వెచ్చిస్తున్నాడా? శుక్లాగారి దృక్పథం ఏకపక్షం కాదు. ఈ సందేహం వారి మనస్సులోకూడా ఉంది. కనక ఆయన తన ప్రతిజ్ఞను సాధించుకోవడానికి, తమ అభిమతం ప్రకారం, రస స్వరూపానికి క్రొత్త వ్యాఖ్య ప్రతిపాదించారు:

'ఆత్మ ముక్తావస్థ జ్ఞానదశ అనబడినట్లు, హృదయ ముక్తావస్థ రసదశ' అనబడుతుంది.

(చింతామణి-మొదటి భాగం పుట, 141)

'రస దశలో తన పృథక్‌సత్తా (వేరైన ఉనికి) భావం పరిహరించబడుతుంది. అంటే కావ్యంలో ప్రస్తుతీకరించబడిన విషయాన్ని మనం మన వ్యక్తిత్వంతో జోడించిచూడటం, మన యోగక్షేమాల ఆసక్తితో లీనమయి ఉన్న హృదయం ద్వారా గ్రహించం. నిర్విశేషమయిన, శుద్ధ-ముక్తహృదయం ద్వారా గ్రహిస్తాము. దీనిని పాశ్చాత్య విమర్శన పద్ధతి ప్రకారం అహంభావ విసర్జన, నిస్సంగత్వం (Impersonality and detachment) అంటారు. దీనినే రసంయొక్క లోకోత్తరత్వం లేదా బ్రహ్మానంద సహోదరత్వం అనండి లేకపోతే విభావనా-వ్యాపార అలౌకికత్వం అనండి.'

(చింతామణి-మొదటి భాగం పుట 247)

ఈ విధంగా ఆచార్య శుక్లాగారి అభిప్రాయానుసారం రసం 1. ఆనందరూపం కాదు. 2. అందులో అస్మిత (అహంభావం) యొక్క ఉపభోగం కాక విసర్జనం ఉంది. 3. అది ప్రకృత భావంతో మూలతః భిన్నం కాకపోయినా పరిణామదృష్ట్యా భిన్నమయిందే. అంటే ప్రకృత భావపు సాధారణానుభవం సుఖ దుఃఖమయమయి ఉంటుంది. కాని రసానుభవం-శృంగారం కరుణ రెండు రూపాల్లోను- సుఖం దుఃఖం రెంటికంటే ఎక్కువ ఉదాత్తంగాను, అవదాతంగాను ఉంటుంది.

మరాఠీ విమర్శకులు కూడా కావ్యశాస్త్రం పట్ల అత్యంత జాగరూకత వహించి ఉన్నారు. వారు రస సిద్ధాంత వివిధ పక్షాలను గురించి అతి గంభీరమయిన స్వతంత్ర శాస్త్ర చింతన చేశారు. వారిలోకూడా చాలామంది రసంయొక్క ఆనందరూపత్వపక్షమే వహించారు. గ.కే. కేల్‌కర్, రస ధ్వనివాదులయిన ఆచార్యుల ధోరణిలో రసం యొక్క ఆనంద స్వరూపత్వాన్ని ప్రతిపాదించారు. ఆయన రస స్వరూప వివేచనలో రసం = ఆస్వాదం = ఆనందం ఈ విధమయిన సమీకరణాన్ని ప్రత్యేకంగా సమర్థించారు.

'కావ్యం వలన సహృదయుని హృదయసాగరం ఉప్పొంగిపోతుంది. ఉప్పొంగుతున్న ఈ హృదయసాగరంలో సహృదయుడు తన్మయుడయినప్పుడు, ఆ తాదాత్మ్యంలో నిహితమయిఉన్న ఆనందాన్నే సంస్కృత గ్రంథ రచయిత(ర్త)లు రసం అన్నారు,

(కావ్యాలోచన్-పు. 127-128)

(డా. మనోహర్ కాలే రచించిన ఆధునిక్ హిందీ మరాఠీ కావ్యశాస్త్రీయ అధ్యయన్ నుంచి : పుట 109)

డా. వాట్వే తన 'రస విమర్శ' లో, ప్రస్తుత విషయాన్ని గురించి, విస్తృత వివేచన చేసిన తరవాత, రసం సహృదయ నిష్ఠమనీ, ఆహ్లాదమయమనీ పరిగణించారు.

'కల్పన సహకారంతో లభించే ఆహ్లాదదాయకమయిన అనుభవాన్నే రసం అంటారు. ఈ రసాన్ని నిష్పన్నం చేసే మూలసామగ్రి కావ్యంలోనే ఉంటుంది. అంటే ఒక రకంగా రసం, కారణరూపంగా, కావ్యంలోకూడా ఉంటుంది. (రస విమర్శ పుట. 73)

'కావ్యంలో ఉత్కటమయిన భావాల లలితావిష్కరణవల్ల సహృదయ పాఠకునిలో కలిగే సుఖ-సంవేదకమయిన, సమగ్ర ప్రత్యుత్తరాత్మకమయిన క్రియ పేరే రసం'
(రస విమర్శ పుట. 169)

ఘ) త్ర్యంబక్ దేశపాండేగారుకూడా ఈ అభిమతాన్ని సమర్థించారు. సంస్కృత కావ్యశాస్త్రంలో రస స్వరూప విషయంలో రెండు వేర్వేరు అభిప్రాయాలు లభిస్తాయి. ఒకటి 'స్థాయ్యేవ రసః', రెండోది 'స్థాయి విలక్షణో రసః'. ఈ రెండింటి సమీకరణం సమీచీనం కాదని దేశపాండేగారి అభిప్రాయం. ఎందుకంటే ఒకదాని ప్రకారం రసం భావరూపమయింది, సుఖ దుఃఖాత్మకమయింది. రెండోదాని ప్రకారం ఆనందరూపమయింది. దేశపాండేగారి అభిప్రాయం అభినవాదులచే ప్రతిపాదితమయిన ఆనందరూపాన్ని సమర్థించేదే :

అనేక కారణాలవల్ల అభినవగుప్తుని అభిమతమే అంగీకరించదగినదిగా మాకు అనిపిస్తున్నది. ఎందుకంటే ఈ సిద్ధాంతంవల్ల సమస్త కావ్యాంగాలకు తగిన ఉపపత్తి లభిస్తుంది. కనక ఈ సిద్ధాంతంతో అపరిహార్యంగా సంబద్ధమయి ఉన్న ఆనందవాదమే మాకు గ్రాహ్యంగా తోస్తున్నది. (భారతీయ సాహిత్యశాస్త్ర. పుట 291)

కాని మరాఠీలో స్వతంత్ర చేతస్కులయిన విమర్శకులు సంప్రదాయబద్ధంగా వస్తున్న అభిమతాలలో మార్పు తేవడానికి ప్రయత్నం చేశారు. రా. శ్రీ. జోగ్ రసాన్ని అనుకూల సంవేదనారూపంగా పరిగణించినా, కరుణ రసానుభూతిని కేవలం సుఖాత్మకరూపంగా అంగీకరించలేదు.

'కావ్యాధ్యయనంలో పాఠకుని వ్యక్తిగత స్వార్థం నిహితమయి ఉండదు. కనక అతనికి దుఃఖంకూడా కలగదు. కాని ఇంతమాత్రంచేత సహృదయునిలో రజోగుణ-తమోగుణ సంబంధమయిన అవస్థలన్నీ నశించి, అతనిలో సత్త్వోద్రేకం మాత్రమే మిగిలి ఉంటుందనుకోవడం సమీచీనంకాదు; భావాలు ఎలా ఉంటాయో, వాటికి తగ్గట్టుగానే రసోత్పత్తి కూడా త్రిగుణాత్మకంగా ఉంటుంది. కేవలం పాఠకుడి వ్యక్తిగత స్వార్థం మాత్రం అందులో ఉండదు. అందుచేత అవి రజోగుణ-తమోగుణాలను ఆవిష్కరించవు. ఈ గుణాలు సుఖ సీమలోనే ఉంటాయి.' (అభినవ కావ్యప్రకాశం-పుట 96)

శ్రీ జోగ్‌గారి అభిప్రాయం ఆచార్య శుక్లాగారి అభిమతానికి చేరువగా ఉందని చెప్పవలసిన అవసరంలేదు. శ్రీ జోగ్‌కూడా వాస్తవానికి రసదశను హృదయ ముక్తావస్థతో సమానమని పరిగణించారు. కాని బహుశః తమ అభిప్రాయాన్ని అంత స్పష్టం చేయలేక పోయారు.

(మరాఠీలో రస స్వరూప విస్తృత వివేచనను గురించి తెలుసుకోడానికి డా. మనోహర్‌కాలేగారి పరిశోధనా వ్యాసం 'ఆధునిక్ హిందీ మరాఠీ మే కావ్య శాస్త్రీయ అధ్యయన్'లో 1/6 అధ్యాయం చూడండి.)

హిందీ, మరాఠీలు కాక బెంగాల్ భాషలోకూడా ఆధునిక విద్వాంసులు కావ్యమూల తత్త్వాలను గురించి గంభీరంగా చర్చించారు. చాలామంది వంగ విద్వాంసుల అభిప్రాయం ఆనంద పక్షంలోనే ఉంది, అతుల్‌చంద్రగుప్త తన 'కావ్యజిజ్ఞాస' లో ఈ ప్రసంగాన్ని లేవనెత్తి. ప్రాచీన భారతీయ కావ్యశాస్త్ర సంప్రదాయాన్నే సమర్థించారు.

'కవి తన ప్రతిభ అనే మాయాబలంతో లౌకిక శోకాన్ని, లౌకిక కారణాన్ని ఒక అలౌకిక చిత్ర రూపంలో కావ్యంలో ప్రస్ఫుటితం చేసినపుడు, పాఠకుడి మనస్సులో రసోత్పత్తి అవుతుంది. దానిని కరుణ రసం అంటారు. ఈ కరుణ రసం శోకావేశంకాదు. శోకం దుఃఖాత్మకమయింది. కాని కవికావ్యం మనస్సులో కలిగించే కరుణ రసం కన్నీళ్ళు తెచ్చినప్పటికీ, మనస్సుకు అపూర్వానందాన్ని కలిగిస్తుంది. దీనిని నిరూపించడం కష్టం అయినా కావ్యాస్వాదం చేసిన వ్యక్తికి ఆ విషయం స్పష్టంగా తెలుస్తుంది. ఎందుకంటే

కరుణాదావపి రసే జాయతే యత్ పరం సుఖమ్ ।
నచేతసామనుభవః ప్రమాణం తత్ర కేవలమ్ ॥

సాహిత్యదర్పణ రసంయొక్క మానసిక ఉపాదానమయిన 'భావం' దుఃఖమయమయినప్పటికీ దాని పరిణామమయిన 'రసం' నిత్యం ఆనందకారణమే.

(కావ్యజిజ్ఞాస-పు 18,19)

రవీంద్రనాథుడి దర్శనమయితే స్పష్టంగా ఆనంద దర్శనమే.

'రస మాత్రంలో అంటే అన్ని రకాలయిన హృదయ బోధ (హృదయజన్య జ్ఞానం) లో మనం ఒక విశిష్ట రూపంలో మనలనే గుర్తిస్తాం. ఇలా గుర్తించడంలోనే ఒక విశిష్టమయిన ఆనందం ఉన్నది... దుఃఖాన్ని గుర్తించటంవల్ల మన చైతన్యం కరిగిపోతుంది. దుఃఖ కటుస్వాదంవల్ల రెండు కళ్ళనుంచి కన్నీరు ప్రవహిస్తున్నప్పటికీ అది ఉపయోగకరమయిందే. దుఃఖానుభూతి స్వాభావికమయిన విశ్రాంతికంటే ప్రబలతరమయింది. ట్రాజెడీ విలువ కూడా ఇలాంటిదే. కైక ప్రేరేపణవల్ల రామచంద్రుణ్ణి అరణ్యాలకు పంపడం, మంథర ఆనందం, దశరథుడి మరణం — ఇందులో మంచిదేమీ లేదు. మామూలు మాటల్లో మనం అనుకునే చక్కటి సంఘటన మాత్రం ఇదికాదని ఒప్పుకోవలసివస్తుంది. అయినప్పటికీ ఈ సంఘటన ఆధారంగా ఎన్ని కావ్యాలు, చిత్రాలు. గేయాలు, కథాగేయాలు వ్రాయబడ్డాయో లెక్కేలేదు. వాటివల్ల అందరికీ ఆనందం కలుగుతుంది. వేగయుక్తమయిన అభిజ్ఞతతోకూడిన వ్యక్తికి కలిగే ప్రబలాత్మానుభూతి ఇందులోనే ఉంది... కట్టివేయబడ్డ నీరు శబ్దరహితంగా ఉంటుంది; ఉక్కపోస్తున్న వాతావరణంలో ఆత్మపరిచయం ఉండదు. అలాగే ప్రతిరోజూ చేసినపనులే చేస్తూఉంటే దానివల్ల చైతన్యానికి చలనం ఉండదు. దానివల్ల మనస్సు నిస్తేజంగానే ఉండిపోతుంది. అందుకనే మానవుడు అప్రకాశ ఆవేశాన్ని అణగార్చి, దుఃఖంలో, విపత్తులో, విద్రోహంలో, విప్లవంలో, తనలో ప్రబలమయిన ఆవేగానుభూతి పొందాలని

కోరుకొంటాడు.' ('సాహిత్యేర్ పథ్'లో 'సాహిత్యతత్త్వ' అనే వ్యాసంనుంచి)

'దుఃఖంయొక్క తీవ్ర-ఉపలబ్ధి ఆనందకరమయింది. ఎందుకంటే అది నిబిడమయిన 'అస్మిత'ను (అహంత్వాన్ని) సూచిస్తుంది. అనిష్టం జరుగుతుందేమోనన్న శంకమాత్ర ఆటంకాన్ని కలిగిస్తుంది. ఆ శంక లేకపోయినపుడు దుఃఖం అందమయింది అనవచ్చు. దుఃఖం మనలను గూర్చి మనకు స్పష్టంగా తెలుపుతుంది. మన విషయంలో మనకు అస్పష్టతను ఉండనివ్వదు. గంభీరమయిన దుఃఖం 'భూమ రూపం' (విస్తృతి రూపం) అయింది. ట్రాజెడిలో ఈ భూమయే ఉన్నది. అదే 'భూమైవ సుఖమ్' అన్న తత్త్వం.'

('సాహిత్యేర్ పథ్' ఉపోద్ఘాతం నుంచి)

ఈ విధంగా రవీంద్రనాథుడి అభిప్రాయానుసారం, కావ్యనిబద్ధమయిన దుఃఖం, వ్యక్తి నిష్ఠభావం లేని కారణంగా అనిష్టం జరుగుతుందనే భావమే లేకపోవడం వల్లనూ, ఆత్మ తత్త్వ ప్రాప్తికి ప్రబల సాధనం కావడం వల్లనూ, ఆనందప్రదమే అవుతుంది.

వంగభాషలో ప్రసిద్ధ విమర్శకుడయిన మోహిత్‌లాల్ మజుందార్ తన 'బాంగ్లా సాహిత్యే ట్రాజెడీ' అన్న వ్యాసంలో 'ఐరోపీయ కావ్యకళ (ట్రాజడి) తననెంత ముగ్ధుణ్ణి చేస్తుందో, అంతగా భారతీయ సాహిత్యం చేయద'ని అంగీకరిస్తూకూడా, 'ట్రాజడీయొక్క రసానికి భారతీయ లేదా హిందూ సాహిత్యంలో స్థానంలేదు. మన జీవితంలో ఇటువంటి రసానికి ప్రశ్రయం ఇవ్వము, ఎందుకంటే అది దుఃఖాన్ని పూజించినట్లవుతుంది.' అని వ్రాశారు. భారతీయ సాహిత్యంలో రస విషయంలో వారి అభిప్రాయం ఇది : 'భారతీయ జీవనదర్శనం స్వతంత్రమయింది. అందులో రసం దేహం - మనస్సుల బంధాలు సమసిపోయి, అపూర్వ మయిన ముక్తి సుఖం ఉదయించే వస్తువుయొక్క ఆస్వాదనం.' (సాహిత్యవితాన్‌నుంచి). అంటే శ్రీ మజుందార్‌గారి అభిప్రాయానుసారం భారతీయ రసం దేహం-మనస్సు వీటి సంవేదనలకు అతీతమయిన ఆత్మయొక్క ముక్తి-సుఖానుభవమని తాత్పర్యం. ట్రాజడీలో కూడా రసం ఉంటుంది. కాని అది దుఃఖంమీద అంటే అసత్యం మీద ఆధారపడినందువల్ల భారతీయ రసంవలె పూర్ణమూ, అఖండమూకాదు.

పాశ్చాత్య కావ్యశాస్త్రంలో రస వివేచన అన్న ప్రశ్నే తలెత్తదు. కాని రసం అంటే కావ్యాస్వాదమని అర్థం తీసుకుంటే, అక్కడ కనీసం ప్రాచీనాచార్యులలో చాలామంది కావ్యాస్వాదం ఆనందరూపమనే పక్షంలోనే ఉన్నారు. మొట్టమొదట ప్లేటోనే తీసుకుందాం. ప్లేటో ఆనందాన్ని రెండు రూపాలుగా పరిగణించాడు. మొదటిది విశుద్ధ ఆనందం. అది ఆత్మ సమాహితి (ఏకాగ్రత) యొక్క అనుభూత్యాత్మకం (ఆత్మసామంజస్యం = పుణ్యం = సౌందర్యం = ఆనందం). రెండోది భౌతికానందం. ఇది ఇంద్రియ సుఖానికి పర్యాయం, కావ్యంవల్ల ఆత్మ సామంజస్యం (నిజానికది భట్టనాయకుని ఆత్మ విశ్రాంతికి అంత దూర మయినదికాదు) లభించక, ఇంద్రియ సుఖమే ప్రాప్తిస్తుందని ప్లేటో అన్నింటినిమించిన ఆక్షేపణ. 'ఎందుకంటే ఇది కేవలం ప్రీతికరమేకాదు, శ్రేయస్కరమేనని ఎవరయినా నిరూపిస్తే, దానివల్ల మనకు లాభమే కలుగుతుంది.' (గ్రీక్ లిటరెరీ క్రిటిసిజమ్-పుట 88) కాని కావ్యంలో కామెడీ అయినాసరే ట్రాజడీ అయినాసరే, అన్ని రూపాల ఆస్వాదం ఆహ్లాద

మయమేనన్న విషయంలో అయనకు ఎటువంటి భ్రమలేదు. 'కల్లిక్లేస్-సోక్రటీస్, ట్రాజడీ ప్రేక్షకులకు ఆహ్లాదం, సంతృప్తి కలిగించేపట్ల అనుకూలం అయి ఉంటుందనడంలో ఎలాంటి సందేహమూలేదు.' (గ్రీక్ లిటరెరీ క్రిటిసిజమ్-పుట 44)

అరిస్టోటిల్ కూడా తన గ్రంథంలో కావ్యాస్వాద ప్రసంగంలో 'ప్లెజర్' (Pleasure) ను మాటి మాటికి వాడాడు. 'అనుకృత వస్తువుద్వారా లభించే ఆనందంలో విశ్వ జనీనతఅంత తక్కువ ఉండదు. అనుభవమే దీనికి ప్రమాణం. ఏ వస్తువుల ప్రత్యక్ష దర్శనంవల్ల మనకు క్లేశం కలుగుతుందో, ఆ వస్తువుల యథారూప ప్రతికృతి భావన ఆనంద ప్రదంగానే ఉంటుంది. ఉదాహరణగా ఏదైనా అత్యంత జుగుప్స్యమయిన పశువు లేదా శవం ఆకృతియొక్క ప్రతికృతిని తీసుకోవచ్చు.' (కావ్యశాస్త్రం-పుట 14)

ఇక్కడ అనుకృత వస్తువు అంటే కళాకృతి అనే అర్థం. కళాకృతిభావన, ఆ విషయం ఎంత అసహ్యకరమయిన దయినాసరే, నిశ్చయంగా, ఆస్వాదకరంగా ఉంటుందని అరిస్టోటిల్ స్పష్టమయిన అభిప్రాయం. భయం-కరుణల ఆవేగాలతో పదుగూ పేకగా నిండిన ట్రాజడీఆస్వాదంకూడా భయదం, దుఃఖదం కానుండా ప్రీతికరమే ఎందుకవుతుందన్న వివాదగ్రస్త విషయానికి సమాధానం చెప్పడానికే అరిస్టోటిల్ ప్రసిద్ధమయిన తన విరేచన సిద్ధాంతాన్ని (the theory of Purge) ప్రతిపాదించాడు.

ఈ సందర్భంలో రెండు సత్యాలు విచారణీయాలు. మొదటిది మొదటి ఉద్ధరణలో (కావ్యజన్యమయిన) ఏ ఆహ్లాదాన్ని గురించి చెప్పబడిందో, దాంట్లో రాగతత్త్వంకంటే కల్పనా తత్త్వానికి ప్రాధాన్యమెక్కువ. అయితే ఇక్కడకూడా రాగతత్త్వంపట్ల ఔదాసీన్యంచూపబడదు. కాని రస సందర్భంలో తప్పనిసరిగా ఎంత ప్రాధాన్యమివ్వాలో, బహుశ అంత ప్రాధాన్యం ఇవ్వలేదు. రెండోది ట్రాజడీ ఆస్వాదంలోకూడా భావవిరేచనం (Purge). తజ్జన్య చిత్త వైశద్యమే వ్యంజితమయింది, విశుద్ధ భావ భూమికలో ఆత్మభోగకల్పన ఇక్కడ లేదు, అంటే ఇందులో నిహితమయిన ఆనంద కల్పన దాదాపు అభావాత్మమయింది.

కాని ఇవి సూక్ష్మభేదాలు. అయితే అరిస్టోటిల్ కళను, కావ్యాస్వాదాన్ని నిశ్చితంగా ప్రీతిప్రదంగా పరిగణిస్తాడనేది అసలు విషయం.

అరిస్టాటిల్ తరవాత పాశ్చాత్య కావ్యశాస్త్రంలో ప్రముఖుడు లోంజాయినస్ (లోంజినస్). ఆయన స్వచ్ఛందంగా ఆనందవాదియే. ఆయన అభిప్రాయానుసారం ఉదాత్తత్వం కావ్య ప్రాణతత్త్వం. ఉదాత్తత్వం మూల తత్త్వాలలో ఆత్మోల్లాసానికి ప్రముఖస్థానం.

క) దానివల్ల మన ఆత్మ హర్షోల్లాసాలతో పరిపూర్ణమవుతుంది.

ఖ) అందరికీ, అన్నివేళలా ఆనందప్రదాలయిన ఉదాత్తత్వోదాహరణాలనే సామాన్యంగా శ్రేష్ఠమయినవనీ, వాస్తవాలనీ పరిగణించాలి.

కాబట్టి లోంజాయినస్ అభిప్రాయానుసారం ఆత్మోల్లాసమే కావ్యాస్వాదలక్షణం.

ఆ తరవాతి కాలానికి చెందిన విమర్శకులు కూడా దాదాపు కావ్యాస్వాదాన్ని ఆహ్లాదరూపంగానే పరిగణించారు. అభిప్రాయభేదముంటూ ఉంటే అది కావ్యప్రయోజన విషయంలోనే. ఒకవర్గం ఆహ్లాదం పక్షం వహిస్తే, మరోవర్గం విశ్వశ్రేయస్సు పక్షం

వహించింది. ఆహ్లాదాన్ని కావ్యప్రయోజనంగా పరిగణించే విక్టర్ హ్యూగో, షిలర్, కాల్రిజ్, వర్డ్స్‌వర్త్, షెల్లీ మొదలయినవారు నిస్సందేహంగా కావ్యాస్వాదం ఆహ్లాదరూపమే నని అన్నారు, విశ్వశ్రేయస్సును కావ్యప్రయోజనంగా పరిగణించి, నైతిక - సాంస్కృతిక విలువలపట్ల విశ్వాసం ఉన్న విమర్శకులుకూడా పైదాన్ని కాదనరు. కాని వారిలో చాలామంది ఆహ్లాదాన్ని సాధ్యంగా ఎంచకుండా సాధనంగా ఎంచుతారు. ఉదాహరణకు హోరెస్, బ్యూఅలో, రెపిన్, రస్కిన్, మేథ్యూఆర్నాల్డ్ మొదలయిన వారిపేర్లు ఉటంకించవచ్చు. అయితే టాల్‌స్టాయ్ ఆనందాన్నీ సౌందర్యాన్నీ స్పష్టంగా ఖండించాడు : 'చివరకు చెప్పేదేమిటంటే ఇది (కళ) ఆనందంకాదు. మానవ ఐకమత్యానికి ఒక సాధనం. ఇది మానవులను పరస్పరం సహానుభూతిద్వారా ఏకం చేస్తుంది.' (What is art? (1898) వ్యాసంనుంచి). నిజానికి మొదటినుంచి, భారతీయకావ్యశాస్త్రంవలె, పాశ్చాత్య విమర్శనశాస్త్రంలో కావ్యాస్వాద స్వరూప విశ్లేషణపట్ల అంతగా పట్టుదలలేదు. అందువల్ల ఆ విశ్లేషణ అంత వ్యవస్థితంగానూ లేదు. అంత సూక్ష్మ - గంభీరంగానూ లేదు. 20 వ శతాబ్దంలో సాహిత్యంలోనూ, సాహిత్య శాస్త్రంలోనూ మానసికశాస్త్రం ప్రవేశించిన తరవాత, ఈ విషయం ముందుకువచ్చింది. డా. రిచర్డ్స్ మొదలయినవారు కావ్యానుభూతికి సూక్ష్మ - మనోవైజ్ఞానిక విశ్లేషణచేశారు.

:::::::......వివేకశీలురయినవారు ట్రాజెడీని వినోదంకోసమూ జ్ఞానార్జనకూ చూడరు. అరిస్టాటిల్ వాక్యాలే దీనికి ప్రమాణం. వినోదం, విద్య రెంటిలో ఏదయినాసరే, వీటిని ప్రచురమైన అర్థంకంటే పూర్తిగా భిన్నమయిన అర్థంలో ప్రయోగిస్తేతప్ప, కళ యొక్క భవ్యతరరూపానికి అనురూపంగా ఉండవు. కళయొక్క భవ్యతరరూపంలో ప్రేరితమయిన అనుభవాలు ఎంతపరిపూర్ణంగా, ఎంతటి వైవిధ్యంతో, ఎంత అఖండంగా ఉంటాయో, వాటిలో పరస్పరం విరుద్ధాలయిన అంతర్వృత్తులు - కరుణ, భయం, ఆశ - నిరాశలు ఎంతసూక్ష్మంగా ఉంటాయో స్పష్టంగా అర్థం చేసుకోలేము.

........ట్రాజెడీయొక్క అనుభూతి మానవచైతన్యానికి సంబంధించిన ఉదాత్త ప్రక్రియ. దాన్ని మనోరంజనం, వినోదం, ఆహ్లాదం మొదలయినవాటితో సమానమనడానికి వీలులేదు. అలాగే నీతి సంహితల విషయంలో చెప్పినట్లు సూత్రబద్ధమయిన స్థూలమయిన విలువలను ప్రతిష్ఠించడానికి సాధనం అనడానికీ వీలులేదు.'

అంటే 1. రిచర్డ్స్ అభిప్రాయానుసారం కావ్యానుభూతి ఆహ్లాదరూపంకాదు. 2. అందులో పరస్పరం విరుద్ధాలయిన అంతర్వృత్తుల సూక్ష్మసంతులనం ఉంటుంది. 3. అది ఆహ్లాద రూపంగాఉండటంకంటే ఎక్కువగా వైవిధ్యపూర్ణమూ, పరిపూర్ణమూ, ఉదాత్తమూ అయి ఉంటుంది.

పైన చెప్పిన అభిప్రాయాల వివేచన చేస్తే కింది అంశాలు నిర్ణీతంగా లభిస్తాయి. 1. రసం ఆనందరూపం. ఆనందరూపానికి రెండురూపాలు — క) ఉదాత్తమైన ఆత్మ విశ్రాంతి ఖ) ఆహ్లాదం, లేదా మనః ప్రీతి-'సహృదయ మనఃప్రీతయే', (ధ్వన్యాలోకం 1-1) మూడోరూపంకూడా ఉంది - మనోరంజనం. అది నేడు 'వినోదాని' (Entertainment) కి పర్యాయమయి, హీనతర అర్థానికి వాచకమయిపోయింది. కాని

కావ్యానికి, కళకు దానితో సనాతన సంబంధముంది. ఈ మూడురూపాల్లో ప్రీతితత్త్వం సాధారణమయింది. అంటే రసం ఉదాత్త ఆత్మవిశ్రాంతిరూపమయినా, మనఃప్రీతి, ఆహ్లాదం లేదా అంతశ్చమత్కారిరూపమయినా లేదా తక్కువస్థాయికి చెందిన మనోరంజనరూపమయినా-ప్రతిదశలోనూ అది ప్రీతికరం (Pleasurable) లేదా సుఖాత్మకం అయినది.

2. రసం సుఖాత్మకం, దుఃఖాత్మకంకూడా - అంటే ప్రీతికరమయిన స్థాయిభావాలపై ఆధారపడిన శృంగార, వీర, శాంతాదుల స్వరూపం సుఖాత్మకంగానూ, అప్రీతికరమయిన స్థాయిభావాలను ఆశ్రయించుకొని ఉన్న కరుణ, భయానక, భీభత్సాదుల స్వరూపం దుఃఖాత్మకంగానూ ఉంటుంది.

3. రసం ఉభయాత్మకం, అంటే సుఖ దుఃఖమయమయిన మిశ్రమానుభూతి. అన్నిస్థాయిభావాలలోనూ సుఖ దుఃఖాలు వేర్వేరు నిష్పత్తిలో కలిసిఉంటాయి. అవి వాటిమీద ఆధారపడిన రసాల్లోకూడా ప్రతిబింబిస్తూఉంటుంది.

4. రసం సుఖాత్మకమూకాదు, దుఃఖాత్మకమూకాదు, హృదయంయొక్క ముక్తావస్థపేరు రసదశ. ఆదశలో వ్యక్తిగత రాగద్వేషాలూ, దాని ద్వారా కలిగే సుఖదుఃఖాలూ పూర్తిగాలేకుండాపోతాయి. చిత్తవైశద్యానికీ, ఒకరకంగా శాంత్యనుభూతికీ, రసానుభూతి ప్రతీక.

5. రసం (కావ్యాస్వాదం) సరళమయిన అనుభూతికాదు. అందులో అనేకరకాలయిన, దాదాపు పరస్పర విరుద్ధాలయిన అంతర్వృత్తుల సూక్ష్మసంతులనం ఉంటుంది కనక అది అత్యంత వైవిధ్యపూర్ణమయిన అనుభవం.

అసలువిషయాన్ని గుర్తించడానికి ఈ ఐదు వికల్పాలను పరీక్షించడం అవసరం. అనేక కారణాలవల్ల రెండోవికల్పం నుంచి ఆరంభించడం ఎక్కువ ఉపయోగకరంగా ఉండగలదు. రసం సుఖాత్మకం, దుఃఖాత్మకంకూడా. మామూలుగా మనకు కరుణ, భయానకం మొదలైన కావ్యప్రసంగాల ఆస్వాదం వాటి ఆధారభూతాలయిన స్థాయిభావాలనుబట్టి, దుఃఖమయమే కావాలనిపిస్తుంది. కాని దీనికి విరుద్ధంగా కొన్ని నిజమయిన సందేహాలు కలుగుతాయి. దుఃఖానుభూతిపొందడానికి ఏ బుద్ధిమంతుడయినా కావ్యపఠనం, నాటకదర్శనం ఎందుకు చేస్తాడు? జీవితంలో దుఃఖం తప్పనిసరిఅయినది. మానవుడు దాన్నే అనుభవిస్తాడు. తన పురుషార్థబలంతో దానివల్ల లాభంపొందడానికికూడా పూర్తిగా ప్రయత్నిస్తాడు. అంటే దుఃఖాన్ని ఎదిరించడానికి తన ఆత్మబలాన్ని వికసింపచేసుకుంటాడు. చిత్తశుద్ధి మొదలయిన వాటిని అనుభవిస్తాడు. సహానుభూతి మొదలయినభావాలను పెంపొందించుకుంటాడు. సుఖాన్ని ఇంకా సుఖమయం చేసుకోవడానికి దాన్ని (దుఃఖాన్ని) ఉపయోగించుకుంటాడు. కాని ఇవన్నీకూడా సుఖానుసంధానపద్ధతులే. వీటివల్ల దుఃఖం కోరతగినది అన్నది నిరూపితంకాదు. కావాలని లేదా ఉత్సాహపూర్వకంగా దుఃఖాన్ని కోరుకుంటాడు అన్నది కూడా నిరూపితంకాదు. దుఃఖాన్ని ఆర్యసత్యమనే ఎందుకొనే దర్శనాలుకూడా, దుఃఖాత్యంత వినివృత్తినే పరమపురుషార్థంగా పరిగణిస్తాయి. దుఃఖాన్ని అతిగా ప్రశంసించే సాధుపుల్లుకూడా భగవన్నామస్మరణ అనే సుఖం పొందడానికి దుఃఖం ఒకరకంగా సాధనమని

భావిస్తారు. దార్శనిక దృష్టితో దుఃఖంయొక్క గొప్పతనాన్ని ఎంతగా ప్రతిపాదించినా, దుఃఖం ప్రధానభోగ్యం కాలేదు. కనక దుఃఖంకోసం దుఃఖాన్ని ఆహ్వానించడం తత్త్వదృష్ట్యా కూడా సమర్థనీయంకాదు. అదీగాక మామూలు సహృదయుడు దార్శనికుడు (వేదాంతి) కాడు, సాధుపురుషుడుకాదు. అతని సహృదయత సామాన్య వాసనాయుక్తుడయిన మానవుడు కావడంలోనే ఉంది. కనక దుఃఖంపట్ల అనురక్తుడయి లేదా దుఃఖంవల్లకలిగే లాభంకోసం సహృదయుడు కరుణ, భయానక ప్రసంగాలలో కటురసాన్ని ఆస్వాదిస్తాడు అని ఊహించడంకూడా లోకానుభవానికి విరుద్ధం. కనక అది నిరూపితం కాజాలదు. ఈ సిద్ధాంతాన్ని ప్రవర్తింపచేసిన రామచంద్ర - గుణచంద్రులు ఈ ప్రశ్నకు ఇలా జవాబుచెప్పారు, కరుణాదిరసాల అనుభవం ప్రమాతకు దుఃఖమయంగానే ఉంటుంది. అయినా అతడు కవి కౌశలం లేదా నటకౌశలం అనేచమత్కారంపట్ల ఆకర్షితుడయి కావ్యమననం లేదా నాటకదర్శనం చేస్తాడు. అంటే ఇలాంటి కావ్య-నాట్యప్రసంగాలలో లభించే ఆహ్లాదం రసం కాదు. కవి కౌశలం-నటకౌశలం వల్ల కలిగే చమత్కారం మాత్రమే. దానివల్ల ప్రమాతకు కావ్య-నాట్య రసాస్వాదంలోకూడా ఆహ్లాదమనే భ్రాంతి కలుగుతుంది. ఈ స్పష్టీకరణాన్ని అంగీకరించిన తరవాత కావ్యకళ చమత్కారం, రసాస్వాదంలో స్పష్టంగా భేదం కనబడుతుంది. రెండు పూర్తిగా వేరు అని ఎంచుకోవాల్సివస్తుంది. ఇది ప్రాచీన కావ్య శాస్త్రానికీ, ఆధునిక మనో విజ్ఞానికీ-రెంటికీ నప్పని విషయం. కారణంస్పష్టమే. 1. ప్రాచీన కావ్యశాస్త్ర ప్రకారం కావ్యంలో అభివ్యక్తమయిన స్థాయి భావానుభూతియే రసం. కావ్యంలో స్థాయి భావాభివృద్ధికి కవికౌశలం లేకుండా సాధ్యం కాదు. కవికౌశలంద్వారా అభివ్యక్తం కాకుండా స్థాయి భావ స్వరూపం మానసికమే అవుతుంది. దాని అనుభూతి రసానుభూతి కాకుండా, ప్రత్యక్ష భావానుభూతియే అవుతుంది. కనక రసానుభూతిలో కావ్యకళ ద్వారా కలిగే చమత్కారం తప్పనిసరిగా అంతర్భుక్తంగా ఉంటుంది. అదిలేకుండా రససిద్ధి కానేకాదు. 2. ప్రస్తుత మనోవిజ్ఞానం లేదా సౌందర్యశాస్త్రం ప్రకారంకూడా భావతత్త్వం, కళాతత్త్వం- ఈ రెంటి వేర్వేరు అనుభవ కల్పనకూడా పూర్తిగా అసంగతమయింది. వస్తురూపంలో కూడా రెండింటి స్థితి అవిచ్ఛిన్నమయింది. అనుభూతిరూపంలో పృథక్త్వం ప్రశ్న కలగనే కలగదు రెంటియొక్క సంమిళితానుభూతియే సౌందర్యానుభూతి లేదా రసం.

ఈ విధంగా (కరుణాదులలో) రసంయొక్క దుఃఖాత్మకత్వం నిరూపితం కావడం లేదు. దానికి వ్యతిరేకంగా కింది ప్రమాణాలున్నవి.

క) సామాన్యంగా దుఃఖంపట్ల ఘోరమయిన అప్రవృత్తి కలిగి ఉన్నప్పటికీ, సామాజికుడికి కరుణ కావ్యంపట్ల ఆకర్షణ దుఃఖానుభూతివల్లకాదు, ఏదో ఒక రూపంలో సుఖానుభూతివల్లనే కలగాలి.

ఖ) కేవలం కవి కౌశలంవల్ల, నట కౌశలంవల్ల రెంటివల్ల లభించే చమత్కారం ఈ ఆకర్షణకు తగినంత కారణం కాజాలదు. ఎందుకంటే కావ్యంలోను. నాట్యంలోను నిబద్ధమయిన తీవ్రశోకం వల్లగాని భయంవల్లగాని కలిగే క్లేశం (అది నిజంగా క్లేశమయితే) ఎంత ప్రబలంగా ఉంటుందంటే కవికౌశలమూ, నటకౌశలమూ వేరువేరుగాగాని కలిసిగాని, దానిని ఏమాత్రమూ తగ్గించలేవు. సామాన్యుడికి ఈ కౌశలాన్ని గురించి స్పష్టమయిన పరి

జ్ఞానమే ఉండదు. సూక్ష్మచేతస్కుడయిన సహృదయుణ్ణి సంతృప్తిపరచడానికి కేవలం కౌశలం సరిపోదు.

గ) ఈ అభిప్రాయాన్ని అంగీకరిస్తే, రసానుభూతి, కళానుభూతి వేరనే అసంగతమయిన కల్పనకు చోటు ఇవ్వాల్సివస్తుంది. ఇది ప్రాచీన కావ్యశాస్త్రానికీ, ఆధునిక సౌందర్య శాస్త్రానికీ అంగీకారం కాదు.

ఘ) రస భేదంలో ఆస్వాదభేదాన్ని అంగీకరిస్తే సంప్రదాయబద్ధంగా వస్తున్న రసైకరూపత్వం ఖండితమయిపోతుంది. (కాని ఇది ప్రాచీన శాస్త్రసమ్మతం. ఆధునిక విమర్శన శాస్త్రం కేవలం సంప్రదాయంగా వస్తున్నదని దీనిని అంగీకరించాల్సిన నియమం ఏమీ లేదు.)

ఇప్పుడు మూడవ వికల్పాన్ని గురించి ఐదో వికల్పాన్ని గురించి చర్చిద్దాం. రెంటిలో సామ్యమేమిటంటే- రెండూ రసాన్ని మిశ్రమానుభూతిగా పరిగణిస్తాయి. ఒకదాంట్లో కేవలం సుఖ-దుఃఖ మిశ్రణ విషయముంటే, రెండోదాంట్లో అనేక రకాల సంవేదనల సూక్ష్మ సామంజస్యం గురించిన చర్చ ఉంది. రసంయొక్క ఉభయాత్మక రూపం గురించిన కల్పన రతీయ కావ్యశాస్త్రంలో ఎప్పుడూ, విశిష్టంగా, పరిగణనపొందలేదు. అయితే ప్రతి రసానికి గా సంచారి భావాలుంటాయనే కల్పనలో, ఈ విధమయిన సంకేతాలున్నాయి. ఉదా రణకు శృంగారరసాన్నే తీసుకోండి. దాని స్థాయిభావం రతి. సంచారి భావాలలో హర్షం, డ, గర్వం మొదలయిన ప్రీతికర భావాలేకాక, నిర్వేదం, చింత, వ్యాధి, ఉన్మాదం వంటి ఃఖప్రదాలయిన భావాలు కూడా ఉన్నాయి. ఈ విధంగా రతి నిశ్చయంగా ఒక మిశ్ర వమే. సుఖం, దుఃఖం రెండూ వేర్వేరు నిష్పత్తులలో కలవడం వల్ల రతి స్వరూపం నిశ్చయంగా ఉభయాత్మకమయిందే. ఆధునిక మనోవిజ్ఞానం ఈ సత్యాన్ని హేతుబద్ధంగా పూర్తిగా నిరూపించింది. విస్మయ, శమాల విషయంలోనే కాదు, క్రోధం, భయం మొదలయిన వాటి విషయంలో కూడా ఇలాగే. కాని సమస్య భావాలకు సంబంధించింది కాదు, రసంయొక్క ఉభయాత్మక స్వరూపానికి చెందింది. రస ప్రక్రియలో భావానురూపంగా దుఃఖం కలగడం స్వాభావికం. కాని పరిణామంలోకూడా దుఃఖబాధ ఉంటుందని భావించడం అంత సమంజసంగా లేదు. ఎందుకంటే ఏ కొద్దిపాటి దుఃఖమయినా ప్రేక్షకుడికిగాని, పాఠకుడికిగాని రుచించేది కాదుగదా ! దుఃఖం అంటేనే మానవుడికి అనిష్టంకదా ! కేవలం ఎక్కువ తక్కువల మూలంగా దుఃఖ కామ్యత్వం నిరూపితంకాదు. రిచర్డ్స్ చెప్పినట్లు కావ్యాస్వాదం, సుఖం లేదా ఆహ్లాదం వరకే పరిమితం చేసేటంత సరళవిషయం కాదు అది ఇంకా జటిలమయింది, వైవిధ్య పూర్ణమయింది. కావ్యాస్వాదంలో అనేక రకాల సంవేదనల సూక్ష్మ సామంజస్యం ఉంటుంది కనక అది ఇంకా పరిపూర్ణమయింది. అయితే జటిలత్వమూ, వైవిధ్యమూ రస ప్రక్రియలో ఉంటాయా లేదా పరిమితిలో ఉంటాయా ? అన్నదే ప్రశ్న. వాటి సంబంధం ప్రక్రియతోనే అని నా అభిప్రాయం. పరిమితిలోనయితే అనేక సంవేదనల సూక్ష్మసామంజస్యమే ఉంటుంది. కావ్యాస్వాద ప్రక్రియలో సంవేదనల అనేకత్వం స్వతహాగా స్పష్టమే. భారతీయ రస శాస్త్రంకూడా రస నిష్పత్తి ప్రక్రియ నిస్సందేహంగా, వైవిధ్యంతో కూడుకొన్నదనీ, జటిలమయిందనీ భావిస్తుంది. ప్రమాత అనేక సుఖ దుఃఖాత్మక సంవేదన

లను అనుభవిస్తాడు. ప్రసిద్ధమయిన భరత సూత్రమూ, దానికి చేసే ప్రసిద్ధమయిన భరతుడి వ్యాఖ్య ఈ విధంగా చెబుతాయి:

'ఏ విధంగా నయితే నానారకాల వ్యంజనాలు, ఓషధులు, ద్రవ్యాలు, వీటి కలయిక వల్ల (భోజ్య) రసం నిష్పన్నమవుతుందో, ఏ విధంగా గుడాది ద్రవ్య, వ్యంజన, ఓషధులతో షాడవాది రసాలు ఉత్పన్నం అవుతాయో, అదే విధంగా వివిధ భావాలతో సంయుక్తమయి, స్థాయి భావం కూడా (నాట్య) రస రూపాన్ని పొందుతుంది.'

(నాట్యశాస్త్రం-కా.భా. పుట 93)

కాని పరిమిత దశలో సంవేదనల అనేకత్వం సమన్వితమయి, ఒకటయి పోతుంది. వివిధ సంవేదనల సామంజస్యం అసలు వైవిధ్యపూర్ణమయినా చివరకు అనుభూతి రూపంలో ఒకటయి పోతుంది. వేర్వేరు సంవేదనల ఆస్వాదం వేరువేరుగా ఉంటుంది. సంవేదనం వైవిధ్యంయొక్క ఆస్వాదంకూడా మిశ్రమంగానే ఉంటుంది. కాని వాటి సామంజస్యం (సమన్వితి) యొక్క ఆస్వాదం అఖండంగానూ, ప్రీతిప్రదంగానూ ఉంటుంది. ఎందుకంటే—

1. అనేకత్వంలో ఏకత్వం స్థాపించడం సామంజస్యానికి అర్థం. కనక అనుభవ వైవిధ్యం ఏకత్వంగా పరిణతి చెందుతుంది. 2. అనుభవంలో సామంజస్యం అంటే, అంతఃప్రవృత్తుల సమాహితి, లేదా చిత్తసమాహితి. ఇది ఒకవేళ స్వయంగా ఆనందరూపం కాకపోయినా, దానికి భూమిక మాత్రం తప్పకుండా అవుతుంది. కనక రిచర్డ్స ఆనందాన్ని కాదనడు. సుఖం, ఆహ్లాదాన్నికూడా కాదనడు. కాని కావ్యాస్వాదాన్ని సుఖం లేదా ఆహ్లాదం వరకే పరిమితమని భావించకుండా, దానిని ఇంకా ఎంతో ఉదాత్తమని, అవదాతమని పరిగణిస్తాడు. నిజానికి ఇంగ్లీషులోని 'pleasure' అనే పదం భ్రాంతికి మూలం. అది చాలా తేలికపాటి అనుభవం. 'ఆనంద' స్వరూపం దానికంటే ఎంతగానో ఉదాత్తం, అవదాతం అయింది. 'ఆనంద' పదానికున్న సమగ్ర, సంపూర్ణార్థాన్ని గ్రహిస్తే, ఈ వివాదం సమసి పోతుంది.

ఇప్పుడు ఇక మిగిలేది నాలుగో వికల్పం: హృదయముక్త - దశపేరు రసం. ఇది ఆచార్య రామచంద్ర శుక్లగారి సిద్ధాంతం. శుక్లగారి వ్యాఖ్యానసారం, దీనిలో ముఖ్యంగా మూడు విషయాలు ఉన్నాయి. క) వ్యక్తిగత రాగద్వేషాలూ, వాటి పరిణామ స్వరూపాలయిన సుఖదుఃఖాలనుంచి విముక్తి. ఖ) చిత్తవైశద్యం. గ) భావసాధారణీకరణమూ, దానివల్ల కలిగే నైతికసంతృప్తి, మేము ఇంకోచోట స్పష్టంచేసినట్లు నిజానికి శుక్లాగారి ఈ సిద్ధాంతం అరిస్టాటిల్ క్షాళనసిద్ధాంతంవల్ల ప్రభావితమయింది. అరిస్టాటిల్ క్షాళనసిద్ధాంతానికి మనోవైజ్ఞానికమూ, నైతికమూ అయిన రెండుపక్షాలు ఉన్నాయి. మానసికశాస్త్రదృష్ట్యా క్షాళనమంటే ఆవేశం చల్లారిన తరవాత కలిగే చిత్తవైశద్యమని అర్థం. నైతికదృష్ట్యా అది మానసిక స్వస్థతను సూచిస్తుంది. డా. రిచర్డ్స ఆధునిక మానసిక శాస్త్రప్రకారం, పై ప్రేరణవల్లనే, పై సిద్ధాంతాన్ని ప్రతిపాదించాడు. అంతర్వృత్తుల సామంజస్యం, చిత్త వైశద్యం లేదా హృదయ ముక్తదశలో మౌలికమయిన భేదం ఏమీలేదు. అంతర్వృత్తుల సామంజస్యం తప్పకుండా చిత్తాన్ని విశదపరుస్తుంది. అంటే రాగద్వేషాలవల్ల కలిగే వికారాల నుంచి హృదయాన్ని విముక్తంచేసి, ప్రకృతిలో ఉండేటట్లు చేస్తుంది అనడంలో సందేహంలేదు.

హృదయం ప్రకృతిలోఉండటం అంటేనే మనలో ఉండే వేర్వేరు అంతర్వృత్తులు పరస్పరం సమన్వితం కావడమే. సూక్ష్మంగా విశ్లేషించిచూస్తే వైశద్యం లేదా ముక్తదశ అంటే వికార రహితదశ అని అనిపిస్తుంది. అంటే అది ఒక అభావాత్మక దశ. అంతర్వృత్తుల సామంజస్యం భావాత్మక దశ. ఒకటి చిత్తంయొక్క నిర్వికార-నీరోగదశ, రెండోది మనస్సుయొక్క స్వస్థదశ. కాని ఇది కేవలం శబ్దజాల చమత్కారం. వ్యావహారికంగా చూస్తే నీరోగత్వంలోను, స్వాస్థ్యంలోను భేదం చూపించడం చాలా కష్టం. అయితే, శుక్లాగారి నైతిక కల్పన ఇంకోఅడుగు ముందుకు వేస్తుంది. వ్యక్తిగతమయిన శోకం, క్రోధం మొదలయిన వాటిల్లో మోహజనితమయిన మాలిన్యం ఉంటుంది. వ్యక్తిగత సంకుచిత పరిధులను ఛేదించుకొని, లోకకళ్యాణ భావనచే ప్రేరితమయినపుడు ఈ భావాలే అలౌకిక సౌందర్యంలో శోభిల్లుతాయనే శుక్లాగారి నిరూపణ ఇంకా భావాత్మకంగా కనిపిస్తుంది. అయితే ఆ దశ లేదా దశలు నిరానందాలా అన్నదే ప్రశ్న. కాదని అనుకోవలసి వస్తుంది. ఇలాంటి దశను మనం ఆనందానికి భూమిక అనీ, ఆనందంయొక్క అభావాత్మక (negative) రూపమని తప్పకుండా ఒప్పుకోవచ్చు. ఇది ఆనందంతో ఆప్లావితమయిన ఆత్మభోగం కాకపోయినా, ఆత్మవిశ్రాంతికి అట్టే దూరంకాదని అంగీకరించాలి. రిచర్డ్స్ తన సామంజస్య కల్పనలో అంతర్వృత్తులు దాదాపు సమసిపోతాయనీ, ఎక్కువ సంతృప్తి కలుగుతుందనీ ఊహించాడు. శుక్లాగారు లోక కళ్యాణ సౌందర్య పరికల్పనద్వారా, అభావత్వాన్ని దాదాపు పరిహరించడానికి ప్రయత్నించారు. కాని తమ సిద్ధాంతాలపట్లగల పూర్వాగ్రహం (prejudice) కారణంగా ఆనంద శబ్దాన్ని జీర్ణించుకోలేకపోయారు, పైపెచ్చు ఆనందాన్ని త్రోసిరాజంటూ వచ్చారు. అయినప్పటికీ, నేను ఇప్పుడే విన్నవించినట్లు, ఈ ఇద్దరు ఆచార్యులద్వారా ప్రతిపాదితమైన మనఃస్థితులను, 'హృదయ ముక్తదశను, అంతర్వృత్తుల సమాహితిని'- నిరానందం అనడానికి వీలుదు. ప్రత్యక్షానుభవమే దీనికి నిదర్శనం.

కనక సారాంశమేమిటంటే రసం ఆనందరూపత్వానికి వ్యతిరేకంగా ప్రతిపాదితమైన వికల్పాలన్నీ అర్థరహితాలవుతాయి, లేకపోతే ప్రకారాంతంగా ఆనందరూపత్వాన్నే సూచిస్తాయి.

చివరకు, శాస్త్రార్థ వాగ్జాలంలో చిక్కుకోకుండా, విశిష్టమయిన ఒక కరుణ కావ్య ప్రసంగాస్వాద విశ్లేషణద్వారా ఈ ప్రశ్నకు సమాధానం చెప్పడం సమంజసం అవుతుంది. 'సత్యహరిశ్చంద్ర'లో రోహితాశ్యుడు మరణించినపుడు శైవ్యా (చంద్రమతీ)-విలాపప్రసంగం తీసుకోండి. రోహితుని అకాలమృత్యువును, ఆ శోకంవల్ల సంతప్తురాలయిన శైవ్య ఆర్త ఆక్రందనను కవి ఎంతో హృదయ విదారకంగా వర్ణిస్తాడు. సూత్రధారుడు బాలనటులచేత, వారి అభినయ కౌశలంద్వారానూ, నాట్యసాధనాల సహాయంతోనూ, ఎంతో చక్కగా, ఆ ప్రసంగాన్ని అభినయింపచేస్తాడు. నాట్యశాలకు వెళ్ళి ప్రేక్షకుడు ఈ దృశ్యాన్ని చూస్తాడు. ఆ అనుభవం ఎటువంటిది ? ఇదే మన వివేచ్యవిషయం. ఈ ప్రసంగంలో మొట్టమొదటి విషయం ఏమంటే సామాజికుడి (ప్రేక్షకుడి) మనస్సు సాధారణంగా ప్రకృతిస్థమయి ఉంది. దైనందిన జీవితంలో ఉండే రాగ-ద్వేషాలకు, హర్షవిషాదాలకు అతీతుడయి, ఒక మహోచ్ఛ అనుభవంపట్ల ఉన్ముఖుడయి ప్రేక్షకుడు ఇక్కడికి వస్తాడు, లేదా రావాలి. నాటకశాలలోని

నాట్యసాధనాలు అతడి ఊహాశక్తిని మేల్కొల్పి, వ్యావహారిక జీవిత సంబంధాల నుంచే అతడు విముక్తుడు కావడానికి తోడ్పడతాయి. అయినప్పటికీ, రంగస్థలంమీద పాముకాటుకు గురిఅయిన అమాయకుడయిన రాజకుమారుడి కరుణాస్పదమయిన మృత్యువును చూసినప్పుడు, తప్పకుండా అతని మనస్సులో శోకం జనిస్తుంది. అతడు ఒక రకమయిన క్లేశాన్నే అనుభవిస్తాడు, నిజమే, ఈ ఆపద ఏ విధంగానూ వ్యక్తిగతమయిందికాదు, అయినప్పటికీ, ఇతరుల పిల్లవాడయినా, ఈ విధంగా మరణించడం చూస్తే మనకు దుఃఖమే కలుగుతుంది. పరిమాణంలో హెచ్చుతగ్గులు ఉండవచ్చు కాని అనుభూతి మాత్రం శోకానుభూతియే. రంగస్థలం మీద చూసేదంతా యథార్థంకాదని మనకు తెలుసు. కాని ఆ క్షణంలో మనం ఆ విషయాన్ని మరచిపోతాము. కవి-నటుల కౌశలం మనం అలా మరచిపోయేట్టు చేస్తుంది. అయినా, ఇదంతా పరమయథార్థం కాదు. కల్పనయొక్క రమణీయావరణంలో పరివేష్టితమయినది, అందువల్ల పరమయథార్థంలా తీవ్రంగా ఉండదు. నిజంగానే ఈ బాధ వాస్తవికానికి తక్కువగానే ఉంటుంది. ప్రస్తుత కావ్యప్రసంగంలో కావ్యాస్వాదం ఇదేనా ? అంటే ఈ ప్రసంగాన్ని చూసే ప్రేక్షకుడు శోకబాధచే, అది తీవ్రమే కానివ్వండి, అల్పమే కానివ్వండి, సంతప్తుడయి ఉండపోవాల్సిందేనా ? వేల సంవత్సరాలనుండి ప్రేక్షకులు లేదా పాఠకులు దుఃఖసంతప్తులు కావడానికే నాటకాలు చూస్తున్నారు లేదా కావ్యాధ్యయనం చేస్తున్నారని వివేకవంతుడయిన వ్యక్తి ఎవ్వరూ అంగీకరించడు. కనక పైన చెప్పిన తాత్కాలిక క్లేశం కరుణ రస-ఆస్వాదం కాదని, రస పరిపాక-ప్రక్రియలో ఒక భాగం మాత్రమేనని భావించాలి. రామచంద్ర-గుణచంద్రులు, శుక్లాగారు ఉటంకించినట్లు, ఈ క్లేశం తాత్కాలికమయిన అనుభవమే, కాని పరిపాకం కాదు. ఒక ఉత్తమ కళాకృతిని అధ్యయనం చేసినప్పుడుకాని, చూసినప్పుడుకాని, సహృదయునికి తప్పనిసరిగా ఒకరకమయిన మనఃప్రసాదం, లేదా ఆత్మతృప్తి కలిగి తీరుతుంది. మనఃప్రసాదమంటే నవ్వుతూ-పేలుతూ (శుక్లాగారిమాటల్లో పండ్లు ఇగిలిస్తూ) నాటకశాలనుంచి బయటికి వస్తాడని అర్థంకాదు. కళాకృతి ఎంత గంభీరంగా, ఉదాత్తంగా ఉంటే, ప్రేక్షకుడికి అంతగానే గంభీరమయిన, ఉదాత్తమయిన ఆత్మతృప్తి కలుగుతుంది. కాని ఆత్మతృప్తికి బదులు ప్రేక్షకుడికి క్లేశం లేదా క్షోభం కలిగితే, అతడు హతాశుడై తిరిగి వెళ్ళిపోతే, ఆ కళాకృతిలో ఏదో ఒక లోపం ఉందని అనుకోవాలి. కవి తన వర్ణ్యవిషయాన్ని-ప్రకృతమయిన కరుణ, క్లేశం మొదలయినవాటిని- కళాత్మకంగా రూపొందించడంలో సఫలుడు కాలేక పోయినాడన్నమాట. అంటే కరుణ, క్లేశంయొక్క ప్రకృతకల్పనను పరిహరించలేక పోయాడు లేకపోతే సహృదయుడి మనస్సు ఏదో ఉత్కటమయిన పూర్వాగ్రహం (prejudice)తో నిండి ఉందని అనుకోవాలి. లేదా ఆహ్లాదం అంటే ఇష్టంలేకపోవచ్చు. కాని గంభీరమయిన ఈ ఆత్మతృప్తి కూడా నిరానందం (ఆనంద శూన్యం) కాదు. కరుణ-భయభావాలు మనఃప్రసాదంగా, ఆత్మతృప్తిగా ఎలా పరిణమిస్తాయి-అన్న ప్రశ్ననుగురించి తరవాత ఆలోచిద్దాం. ప్రస్తుతం రస ప్రక్రియలో సహృదయుడి మనస్సు అనేక దశలు అనుభవిస్తుందని తెలుసుకుంటే చాలు ! స్థాయిభావ స్వరూపాన్నిబట్టి అతను సుఖం లేదా దుఃఖం అనుభవిస్తాడు, కల్పనా-జాగృతి వల్ల ఒక రకమయిన స్వచ్ఛందభావం ఉదయిస్తుంది. కళాతత్త్వాల అనుభూతి సామంజస్యం (తృప్తి), ఆహ్లాదం, విస్మయం మొదలయినవాటిని

కలిగిస్తుంది. చివరకు, నిశ్చయంగా సంతృప్తిని కలిగించే ఒక విశిష్టమయిన మానసిక దశగా ఇవన్నీ పరిణతి పొందుతాయి. కళాత్మక సృజనా ప్రక్రియ సమంజస-ప్రక్రియ. కరుణ ప్రసంగాల ఆస్వాదనలో, సహృదయుడి చిత్తవృత్తి శోక-భయాది భావాల అనుభవంచే కొంతసేపు విక్షుబ్ధమయినా కూడా, చివరకు సముచిత మయిపోతుంది. చిత్తవృత్తియొక్క సమంజసం నిస్సందేహంగా ఒక సుఖప్రద దశ. ఈ విధంగా కరుణ రసాస్వాదం శోకం, భయం మొదలయినవాటి అనుభవంకాకుండా, వాటి కళాత్మక పరిణతియొక్క ఆస్వాదం. ఈ ఆస్వాదనా-ప్రక్రియలో సహృదయుడికి మొదట్లో కొద్దిగా కటువైన అనుభవం కలిగినా, పరిణామం ఆత్మతృప్తి రూపంగానే, లేదా సుఖమయంగానే ఉంటుంది.

కనక రసానుభూతి ప్రీతికరమయిందే, అది ఆనందమయచేతనమే. ఉన్న వివాద మల్లా శబ్దసంబంధమయిందే, తత్త్వసంబంధమయింది కాదు.

ఆనంద స్వరూపం

కాని ఆస్వాదంలో కూడా తరతమ భేదాలూ, రూపాలు ఉన్నాయి. రసానంద స్వరూపం ఏమిటి? అన్న విషయాన్ని తేటతెల్లంచేయకుండా, రసస్వరూపవ్యాఖ్య పూర్తికాదు.

భారతదేశంలోని ప్రాచీనాచార్యులందరూ- చాలామంది ఆధునిక పండితులూ, పశ్చిమ దేశాల్లోని చాలామంది విద్వాంసులుకూడా రసం ఒక రకమయిన అలౌకిక ఆనందం లేదా అనుభవం అని అంగీకరిస్తారు. ప్రాచీనాచార్యులు రసంయొక్క అలౌకికతను ఎంతో పట్టుదలతో, ప్రబలతర్కాలు ఆధారంగా సమర్థించారు. వారి అభిప్రాయాల సారాంశం :

లౌకిక భావాలు, తత్సంబంధ విషయాలు కావ్యనిబద్ధం కాగానే కారణం - కార్య సంబంధాలకు అతీతమయిపోతాయి. వాటి లౌకికరూపం నశించిపోతుంది. అలౌకిక విషయా స్వాదం కావడంతో రసంకూడా అలౌకికమయిపోతుంది. అంటే అది స్మృతి, అనుమానం, ప్రత్యక్షానుభవం మొదలయినవాటికి భిన్నంగా ఉంటుంది. అది కార్యమూకాదు, జ్ఞాప్యమూ కాదు, సవికల్పక జ్ఞానమూకాదు, నిర్వికల్ప జ్ఞానమూ కాదు.

చాలామంది పాశ్చాత్య విద్వాంసులుకూడా, తమ తమ పద్ధతిలో ఈ విషయాన్ని చెబుతారు.

'వాస్తవ ప్రపంచానికి (మనం మామూలుగా వాడే అర్థంలో) భాగంకావడం లేదా అనుకరణకావడం దీని (కావ్య) స్వభావంకాదు, ఇది ఒక (విచిత్రమయిన) తనలో తాను స్వతంత్రమయిన, సంపూర్ణమయిన, స్వాయత్తమయిన జగత్తు'. (ఆక్స్‌ఫర్డ్ లెక్చర్స్ ఆన్ పొయట్రీ-బ్రాడ్లే, పుట 5)

'కనక ఒక కళాకృతి రసాస్వాదన చేయడానికి, మనం జీవితంనుంచి ఏమీ తీసుకో వలసిన అవసరంలేదు. జీవిత సిద్ధాంతాలు, కార్యకలాపాలు, అభిమతాలను గురించిన జ్ఞానం పరిచయం అవసరంలేదు.' (ఆర్ట్-క్లైవ్ బెల్-పుట 25) ఈ సందర్భంలోనే ఈ అభిప్రాయా నికి మూలం కాంటే గ్రంథం అని డా॥ రిచర్డ్స్ అంటాడు. (ప్రిన్స్‌పల్స్ ఆఫ్ లిటరరీ క్రిటిసిజమ్-పుట 15) తరవాత దీని ఆధారంగానే హీగెల్ ఆత్మవాదంతో సౌందర్యానికి సంబంధం జోడిస్తాడు. ఆ తరవాతి విమర్శకులయిన క్రోచే, బర్నన్‌లీ, బ్రాడ్లే, బోజాంకే, క్లైవ్ బెల్ మొదలైనవారు సౌందర్యానుభూతి విశిష్ట స్వరూపంగురించి సునిశ్చితమయిన

ఒక పరికల్పన ప్రతిపాదించారు. 'సౌందర్యానుభూతి విలక్షణమూ,విశిష్టమూ అయింది,' వీరిలో కాంటే, హీగెల్ ఈ విశిష్ట విలక్షణానుభవాన్ని ఆనందరూపంగా పరిగణించారు, కాని తరవాతి విమర్శకులు తమ నవోత్సాహంలో ఆనందాన్ని ఈ అనుభవానికి కేవలం ప్రక్రియామాత్రమనీ లేకపోలే ఇది ఆనందంకంటే విలక్షణమయిందనీ భావించారు. సౌందర్యానుభూతి తటస్థమూ, పరోక్షమూ, అవ్యక్తిగతమూ, సాధారణీకృతమూ కావడమేకాక బౌద్ధిక-సామాన్యరాగాత్మకానుభూతులకంటే భిన్నమయింది కావడమే ఈ వైలక్షణ్యానికి, వైశిష్ట్యానికి కారణం. ఈ విధంగా ఈ సిద్ధాంతాన్ని ఉత్సాహంతో ప్రవేశపెట్టిన విమర్శకులు కావ్యానుభూతిని, నిజంగానే లౌకిక-ఆధ్యాత్మికానుభూతులు-రెంటికంటే భిన్నమయిందని భావించారు;

పై వివేచన తరవాత అలౌకికమన్నా, విశిష్ట-విలక్షణమన్నా దాదాపు ఒకటేనన్న విషయం తేటతెల్లమవుతుంది. రసం లేదా కావ్యానుభూతి, జీవితం లోని ఇతరానుభూతుల కంటే భిన్నమయింది. అదిబౌద్ధిక- అనుభూతికాదు. ప్రత్యక్షమూ-పరోక్షమూ అయిన ఇంద్రియానుభూతీ, రాగాత్మకానుభూతీ కాదు . వ్యక్తిగత రాగద్వేషాలకు అతీతమయింది. వ్యక్తిచైతన్య పరిధులకు మించిన సాధారణీకృత అనుభవం జీవితంలోని ఇతర,అనుభూతులు దాదాపు వ్యక్తిగత రాగద్వేషాలతో కూడుకొన్నవో, ప్రత్యక్ష-పరోక్ష మయిన ఇంద్రియానుభూతులో, రాగాత్మకానుభూతులో, బౌద్ధికానుభూతులో అయిఉంటాయి. రసానుభూతి అలాంటిది కాదు. కనకనే భారతదేశపు ఆచార్యులు ఒక్క మాటలో 'అనిర్వచనీయం' అనేసి ఊరుకున్నారు. పాశ్చాత్య విమర్శకులు 'సౌందర్య-భావన' ఒక క్రొత్త భావనను కల్పించుకొన్నారు.

ఆత్మ ఉనికిలో నమ్మకం ఉంటే, అనుభూతీ' దాన్ని అనుసరించి వచ్చే ఆనందమూ నాలుగు రకాలని స్థూలంగా విభజించ వచ్చు:

ఆనందము

1. భౌతికము   1. ఆధ్యాత్మికము

2. ఇంద్రియ సంబంధి   3. రాగాత్మకము   4. బౌద్ధికము

ఈ విభజన స్థూలమయింది, సూక్ష్మంకాదు. ఎందు కంటే ఆధ్యాత్మికానుభూతి లేకుండా. ఇంద్రియానుభూతి లేదా బౌద్ధికానుభూతి సాధ్యం కాదు, ఇదేవిధంగా ఆధ్యాత్మిక-బౌద్ధికానుభూతులు ఇంద్రియానుభూతితో సంబంధం లేకుండా ఎలా ఉండగలవు? బుద్ధి సహకారం లేకుండా మన ఇంద్రియాలు ఆత్మక్రియాశీలం ఎలా కాగలుగుతాయి? కనక అనుభూతి పక్షంలోని ఏదోఒక తత్త్వప్రాధాన్యత ఆధారంగా ఈ విభజన చేయబడింది! అనుభూతిలోని ఏపక్షమూ సర్వథా నిరపేక్షంగా ఉండ లేదు. ఉదాహరణకు-ప్రియుల సర్శ్న వల్లకలిగే ఆనందం ఇంద్రియ జన్యం, ప్రేమ యొక్క ఆనందం రాగాత్మకం, శాస్త్రంలోని ఏదో ప్రశ్నకు సమాధానం వల్ల కలిగే ఆనందం బౌద్ధికం, ఆత్మతత్త్వ సాక్షాత్కారం వల్ల కలిగే ఆనందం ఆధ్యాత్మికం.

పై వాటిల్లో కావ్యానందం ఏవర్గంలోకి వస్తుంది, ఏవర్గంలోకిరాదు అన్న విషయాన్ని

ఆలోచించాలి. అది సర్వథా నిరపేక్షమూ, విలక్షణమూ అయింది. సంస్కృతంలో చాలామంది ఆచార్యులు కావ్యానందాన్ని అలౌకికమూ, అనిర్వచనీయమూ అని, దాని విలక్షణత్వాన్ని ప్రతిపాదించారు. అయితే వారు రసస్వరూప విశ్లేషణ చేయడానికి ప్రయత్నించలేదని అభిప్రాయం కాదు. భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలో కావ్యాస్వాద విషయంలో రెండు అభిప్రాయాలున్నాయని మేము రసస్వరూప సందర్భంలో స్పష్టంచేసి ఉన్నాము. అవి భౌతికవాద, ఆత్మవాదాలకు సంబంధించినవి. ప్రాచీనులలో భరత భట్టలోల్లటుల దృక్పథమూ, తరవాతి ఆచార్యులలో జైనపండితులయిన రామచంద్ర-గుణచంద్రుల దృక్పథమూ, భౌతికవాదానికి సంబంధించినవి. భరతుడి దృష్టిలో రసానికి, రసాస్వాదానికి భేదముంది. రసం సుఖ దుఃఖాత్మక భావాలమీద ఆధారపడిన కళాత్మక స్థితి లేదా సౌందర్య సృష్టి అయితే రసాస్వాదం హర్షాదులతో కూడిన ఒక రకమయిన ప్రీతి ప్రదమయిన అనుభవం. రెండింటిస్థితి భౌతికమన్న దే స్పష్టం, రసమూ ఇంద్రియ గమ్యమయిందే, దాని ఆస్వాదం కూడ ఇంద్రియ సంబంధ మయినదే. భట్టలోల్లటుడు రసం భావానుభూతి కంటే వేరు కాదనీ, కావ్యాస్వాదం చమత్కారరూపమని తలంచాడు. రసభోక్తలు అసలు నాయకాదులే. సహృదయుడు సాదృశ్యాదులు ఆధారంగా నటులమీద ఆరోపిస్తూ, చమత్కారాన్ని అనుభవిస్తాడు. ఇక్కడ రసస్వరూపం పూర్తిగా భౌతికమయిందే. కాని నాట్యకౌశలం మొదలయిన వాటివల్ల సహృదయుడిచే అనుభూతమయ్యే చమత్కార స్వరూపమేమిటో చెప్పడం కష్టం. అదికూడా సందర్భాన్నిబట్టి భౌతికంగానేతోస్తున్నది. కాని తగినటువంటి ప్రమాణాలు లేక పోవడంతో, నిశ్చయ పూర్వకంగా అలా అనుకోవడం సమంజసంకాదు. జైనాచార్యుల అభిప్రాయం సర్వథా భ్రాంతిరహితం. వారి అభిప్రాయానుసారం రసం సుఖదుఃఖాత్మకమయిన అనుభవం. శ్రోత-ప్రేక్షకుడు దాన్నే ఆస్వాదిస్తారు. ఈ ఆస్వాదంలో కావ్యకౌశలంవల్ల కలిగే చమత్కారంకూడా కలిసే ఉంటుంది. కనక వారి అభిప్రాయానుసారం కావ్యానుభూతి నిశ్చయంగా ఇంద్రియానుభూతియే. అది సర్వథా ఆనందరూపంగా ఉండదు.

ఆత్మ వాదాభిప్రాయం నిశ్చయంగా అనందవాదమే. ఇదే భారతీయ కావ్యశాస్త్రానికి ప్రాతినిధ్యం వహించే సిద్ధాంతం. ఈ సిద్ధాంతాన్ని బట్టి రసం-కావ్యానందం, ఇంద్రియానందం కాని విషయానందం కానేకాదు. అది ఆత్మానందానికి చాలా దగ్గరిదయినా శుద్ధ ఆత్మానందం మటుకు కాదు. కావ్యానందంలో రత్యాది భావాల భూమిక ఉంటుంది. కనక విషయానందంతో పూర్తిగా వేరైనది కాదు. కాని ఆ భావాలు విశుద్ధాలు అంటే సాధారణీకృతాలు కావడంతో రాగద్వేషాల స్పర్శ లేకూండా ఉంటాయి. కనక కావ్యానందంలో భౌతికాంశం తక్కువగాను చిన్మయాంశం ఎక్కుగానూ ఉంటుంది. చిన్మయాంశం ఎక్కువగా ఉండడంవల్ల అది ఆత్మానందం దరిదాపులకు చేరుతుంది. కాని రత్యాదుల భూమిక కారణంగా అస్థిరంగాను, సోపాధికంగాను ఉంటుంది. అది శాశ్వతమూ, నిరుపాధికమూ కాలేదు. ఈ విధంగా కావ్యానందస్థితి మధ్యస్థమయినది. అది విషయానందంకంటే ఎక్కువ శుద్ధమయినదీ, చిన్మయయినదీ. ఆత్మానందంతో పోల్చిచూస్తే స్థూలమయినదీ, అశాశ్వతమయినది, నిజానికి భారతదేశంలో ఆనందవాద దర్శనాలలో ఆనందాన్ని ప్రతి పరిస్థితిలోను ఆత్మానంద రూపంగానే భావించారు. విషయానందంలోకూడా ఆనందతత్త్వం ఆత్మాస్వాద వాచకమే. కావ్యానందంలో

కూడా అనందానికి అర్థం, స్పష్టంగా, విశుద్ధ భావభూమికలోని ఆత్మభోగమే. కనక కావ్యానందం ప్రకృతిలోగానీ, ప్రకారంలోకానీ ఆత్మానందానికి భిన్నమయినదికాదు, గుణదృష్ట్యా భిన్నమయినది. అది కేవలం విషయానందమూకాదు శుద్ధఆత్మానందమూకాదు. ఈ అర్థంలోనే అది విశిష్టమయింది.

పశ్చిమదేశాల్లో కావ్యాస్వాదస్వరూప చరిత్ర చాల మనోహరమయింది. బుద్ధి, ఆత్మ రెండూ ఒకటేనని అంగీకరిస్తూ. ప్లేటో రెండు రకాల అనుభూతుల ఉనికిని అంగీకరిస్తాడు. 1. ఆధ్యాత్మిక (బౌద్ధిక) అనుభూతి 2. ఇంద్రియానుభూతి. ఆయన కావ్యానుభూతిసౌందర్యానుభూతి (దానిని ఆయన ఆత్మానుభూతిగా పరిగణించాడు)కంటే వేరైన ఇంద్రియానుభూతి అని తలచి అది మిథ్యానందం అనీ తక్కువ స్థాయికి చెందిన అస్వస్థానందం అనీ భావించాడు.

సోక్రటీసు : వీటిలో కొన్ని కళాప్రక్రియలు ఆత్మకు పరమ కళ్యాణం కలిగించేవిగా ఉంటాయి. ఇతరరాలు .... కళ్యాణాన్ని నిరాదరించి, కేవలం సుఖంపట్ల సుఖప్రాప్తికిగల సాధనాలపట్ల శ్రద్ధ చూపిస్తాయి. ఈ ఆనందం 'సత్' అనీ ఈ ఆనందం 'అసత్' అనీ ఆలోచించవు.

*   *   *   *

సోక్రటీసు : .... ట్రాజెడి యొక్క ఏకైక ప్రయోజనమూ, లక్ష్యమూ ప్రేక్షకులకు సుఖం కలిగించడమేనా లేదా ఆ సుఖాన్ని నిరోధించడమేనా? అది వారి పాపాలను వర్ణించకుండా. మాటలద్వారా పాటలద్వారా స్వేచ్ఛగా ప్రియాప్రియ సత్యాలను వర్ణిస్తుందా? నీ ఉద్దేశం ప్రకారం దాని స్వభావం ఏమిటి?

కల్లిక్లేస్ : సోక్రటీస్ ట్రాజెడి సామాజికుడికి సుఖమూ – తృప్తికలిగిస్తుందనడంలో ఎలాంటి సందేహం లేదు.

సోక్రటీసు : అయితే కల్లిక్లేస్! మనం ఇప్పుడిప్పుడే చాటు క్రియ (మిథ్యాతృప్తి) అన్న పేరు పెట్టిన వస్తువులాంటిదేనా ఇది కూడా?

(గోర్గియస్!, పుట 501 – 5)

అరిస్టాటిల్‌కూడా కావ్యానందాన్ని ఆధ్యాత్మికంకాక లౌకికమనే పరిగణించాడు కాని ప్లేటోవలె అసత్‌అని,అస్వస్థమనీ గ్రహించలేదు. ఆయన అభిప్రాయానుసారం కావ్యానందం ఆధ్యాత్మికానందంకాదు. ప్రత్యక్షంగా ఇంద్రియానందమూకాదు. బౌద్ధికానందమూకాదు. అది మామూలు జీవితంలోని ప్రత్యభిజ్ఞానం యొక్క ఆనందం. కాని ప్రత్యక్ష ప్రత్యభిజ్ఞానం కాదు. కల్పనాత్మకమయిన ప్రత్యభిజ్ఞానందం అంటే ఈ ఆనందం ప్రత్యక్ష-మానసికానందం కంటే చాలా సూక్ష్మమయింది. 18వ శతాబ్దానికి చెందిన ఆంగ్ల విమర్శకుడు ఎడిసన్ దీన్నే 'కల్పనానందం' అన్నాడు. మూలవస్తువులవల్ల ఉత్పన్నమయిన భావాల (మానసబింబాల)ను, ఆ వస్తువుల ఆకారంతోటి చిత్రంతోటి సంగీతాత్మక అభివ్యంజనవల్ల ఉత్పన్నమయిన భావాల (మానసబింబాల) తోటి పోల్చిచూసే మానసికక్రియయొక్క పరిణతిగా ఆయన ప్రతిచోట ఈ కల్పనానందాన్ని పరిగణించాడు. నిశ్చయంగా ఈ ఉద్ధరణ అరిస్టాటిల్ వాక్యానికి వ్యాఖ్యయే. అరిస్టాటిల్‌యొక్క అనిర్దిష్ట వివేచనను ఎడిసన్ పారిభాషిక శబ్దావళిలో చెప్పాడు

(అరస్తూ కావ్యశాస్త్రం గ్రంథం భూమికనుంచి పుట. 37)

ప్లేటో, అరిస్టాటిల్ తరవాత ప్లేటోయొక్క ప్రేరణ (తెలిసో-తెలియకనో) వల్ల, ఐరోపాఖండంలో క్రమంగా 'ఆధ్యాత్మిక సౌందర్య' పరికల్పన వికసించింది. తన ప్రసిద్ధ గ్రంథమయిన 'ఈస్థటిక్' లో క్రోచే దీనిని 'రహస్యవాద సౌందర్యదర్శనము'ని అన్నాడు. అందరికంటే ముందు గ్రీసు - రోము విద్వాంసుడయిన ప్లాటినస్ దీనిని ప్రతిపాదించాడు. ఆయన ఆశయ సారాంశమిది: 'ప్రకృతి సౌందర్యానికి ఉత్పత్తిస్థానం ఆత్మ. కళ ప్రకృతిని అనుకరిస్తుందనే ప్లేటో నిర్ణయం భ్రమతో కూడినది. అసలు ప్రకృతి జ్ఞానానికి అనుకరణ. దీనివల్ల అనుకృతికి అనుకృతి కావడంవల్ల కళ మిథ్య అవుతుంది, కోరరానిదవుతుంది. కారణం ఏమిటంటే కళయొక్క ఉద్భవస్థానంకూడా ప్రకృతివలెనే జ్ఞానమే. (ఈస్థటిక్-క్రోచే పుట. 168) ఈ రహస్యవాదం లేదా ఆధ్యాత్మిక సౌందర్య దర్శనం అంధకార యుగంలో మత ప్రభావంతో బంధురమయిపోయింది. దానితో కళాదర్శనానికి, మతానికి ఘనిష్ఠ సంబంధం ఏర్పడిపోయింది. ఎన్నో శతాబ్దాల తరవాత ఐరోపాలో జర్మను ఆధ్యాత్మవాదోత్పత్తి-వికాసాలు జరిగిన తరవాత సౌందర్యానికి, కళకు కూడా ఆధ్యాత్మికమయిన గంభీర వ్యాఖ్యలు ప్రతిపాదితమయ్యాయి. కాంట్, షిలర్, హీగెల్ మొదలయినవారు ఈ సిద్ధాంత వికాసానికి బాగా తోడ్పడ్డారు. ఈ దార్శనికులలోగల సూక్ష్మసిద్ధాంత భేదాలను గురించి చర్చించడం ఇక్కడ అభీష్టమూ కాదు, సమంజసమూ కాదు. కళా లేదా (సౌందర్య) సృజన ఆధ్యాత్మిక క్రియ అని సామాన్యంగా వీరందరి అభిప్రాయం. ఈ విధంగా సౌందర్యం ఆత్మయొక్క (మూర్తిమయిన) ఇంద్రియ గమ్యమయిన అభివ్యక్తికి పేరు.' (ఈస్థటిక్-పుట. 299). ఈ విధంగా నిర్వచించబడిన సౌందర్య-చర్వణకూడా సహజంగానే ఆధ్యాత్మికానుభూతి కావాలి. అందువల్ల ఈ వర్గానికి చెందిన విద్వాంసుల అభిప్రాయనుసారం కావ్యాస్వాదం ఆధ్యాత్మికానుభూతియే. ఈ అనుభూతి తప్పనిసరిగా ఆనందమయిమయింది. కాంట్ చెప్పినట్లు 'ఇది ఒక అతీంద్రియ-సార్వభౌమ-ఆనందం. ఇది ఒకవైపు యోగక్షేమ భావాలనుంచి, మరోవైపు బౌద్ధిక సిద్ధాంతాల నుంచి విముక్తం అయినటువంటిది.'

(ఈస్థటిక్స్-పుట. 280)

తరవాతి కాలంలో ఈ ఆధ్యాత్మపరమయిన సౌందర్య దర్శనానికి వ్యతిరేకం ఏర్పడింది. మార్క్స్, ఫ్రాయిడ్‌ల విప్లవాత్మకమయిన సిద్ధాంతాలు ఆధారంగా సౌందర్యమూ, తదనుభూతినిగురించి, చాలా ప్రబలమయిన శబ్దాలలో, భౌతికవాద వ్యాఖ్యలు చేయబడ్డాయి. మార్క్స్ వాదంప్రకారం కళానుభూతి ఆర్థిక ప్రయోజనాలతో అనుశాసితమయిన భౌతికానుభూతి- ఫ్రాయిడ్ అభిప్రాయానుసారం అది కామప్రేరితమయిన ఇంద్రియాస్వాదం. 20 వ శతాబ్దంలోకూడా చాలా కావ్య సిద్ధాంతాలు ఆవిర్భవించాయి. వాటిద్వారా కావ్యానుభూతి స్వరూపాన్ని గురించిన బౌద్ధిక, నైతిక, మనోవైజ్ఞానిక వ్యాఖ్యలు ప్రతిపాదితమయ్యాయి. కాని అవన్నీ దాదాపు పై సిద్ధాంతాల రూపాంతరాలే. అయితే క్రోచేయొక్క 'సహజానుభూతి' సిద్ధాంతంలో కొద్దిగా నూతనత్వం ఉంది. వారి అభిప్రాయానుసారం ఆత్మకు రెండు క్రియలు. 1, విచారాత్మకమూ 2. వ్యవహారాత్మకమూ. విచారాత్మక క్రియకు లేదా జ్ఞానానికి రెండు రూపాలు. జ్ఞానం స్వయంప్రకాశ్యం లేదా ప్రమేయం అయిఉంటుంది. అది కల్పనవల్ల

లభించవచ్చు లేదా ప్రమాణంద్వారా లభించవచ్చు. వ్యష్టి (విశిష్ట) జ్ఞానం లేదా సమష్టి (సామాన్య) జ్ఞానం. విశిష్టమయిన వస్తువుల జ్ఞానం లేదా వాటి పరస్పర సంబంధాల జ్ఞానం. నిజానికి జ్ఞానం ఒక బింబాన్నే సృజిస్తుందా లేదా ఒక నిశ్చయాన్ని కలిగిస్తుందా ?'

(ఈస్థటిక్-పుట. 14)

కళయొక్క సంబంధం జ్ఞానంయొక్క ప్రథమభేదంతో, అంటే స్వయంప్రకాశ్య జ్ఞానంతో ఉంటుంది. దీనిపేరే 'సహజానుభూతి'. కళ సహజానుభూతి. ఈ విధంగా క్రోచే అభిప్రాయానుసారంకూడా కళ ఒకరకమయిన ఆధ్యాత్మికక్రియ. అది ఆత్మయొక్క విచారాత్మక ప్రవృత్తి లేదా జ్ఞానంలో ఒకభాగం. కళ అంటే సహజానుభూతి యొక్క ఆస్వాదన. ఇది కళాకారుడికి ఆనందమయంగానే ఉంటుంది. అది ఎప్పుడయితే మూర్తరూపం ధరిస్తుందో అప్పుడు స్వాభావికంగానే ఆ మూర్త రూపాస్వాదన సామాజికుడికి కూడా ఆనందమయంగానే ఉంటుంది. కనక కళను లేదా కావ్యాస్వాదనను మూలతః ఆధ్యాత్మికమని పరిగణిస్తూకూడా, అది రాగంకంటే కల్పనమీదనే ఆశ్రితమని భావించబడింది. నిజానికి క్రోచేయొక్క ఈ పరికల్పన అధ్యాత్మవాదులయిన దార్శనికులయొక్క, అరిస్టాటిల్ యొక్క ఆశయాల సమన్వితరూపం.

పైన చెప్పిన వివేచనకు ఫలస్వరూపంగా కావ్యానందం లేదా 'రసాస్వాదన-సముద్భూతానంద' స్వరూపాన్నిగురించి కింది సిద్ధాంతాలు లభ్యమవుతున్నాయి :

1. కావ్యానందం ప్రత్యక్షంగా ఇంద్రియ - మానసికానందం. ప్రాచీనులలో ప్లేటో, ఆధునికులలో మార్క్స్, ఫ్రాయడ్ తమ తమ పద్ధతులలో ఈ సిద్ధాంతాన్ని ప్రతిపాదించారు.

2. కావ్యానందం ఆత్మానందం యొక్క ఒకరూపమే. సంస్కృత శాస్త్రానికి ప్రాతినిధ్యం వహించే అభినవ, మమ్మట, జగన్నాథాది ఆచార్యుల అభిప్రాయం, పాశ్చాత్య దేశాలలో ఆధ్యాత్మవాదులయిన విమర్శకుల అభిప్రాయం ఇదే.

3. కావ్యానందం కల్పనా ప్రసూతమయిన ఆనందం. అరిస్టాటిల్ వల్ల ప్రేరితుడయిన, ఎడిసన్ 18వ శతాబ్దంలో ఈసిద్ధాంతాన్ని ప్రతిపాదించాడు. 20వ శతాబ్దంలో క్రోచే ఈ సిద్ధాంతాన్నే దార్శనిక రూపంలో ప్రతిపాదించి, సహజానుభూతి యొక్క ఆనందంగా పరిగణించాడు.

4. కావ్యానందం అన్నివిధాలయిన లౌకిక (ఆధ్యాత్మిక) అనుభవాలకంటే భిన్నమయిన, ఒకరకమైన విలక్షణమయిన ఆనందం. అదిసర్వథా నిరపేక్షమయింది. ఒకరకంగా ఈసిద్ధాంతం ప్రాచీనమయిందే కాని 19వ శతాబ్ద చివరిభాగంలోనూ, 20వ శతాబ్ద మొదటిభాగంలోనూ, బ్రాడ్లే, క్లైవ్ బెల్ మొదలయిన కళావాదులు ఈ సిద్ధాంతాన్ని శాస్త్రీయ రూపంలో ప్రతిపాదించారు. ఈసిద్ధాంతంకూడా రహస్యవాద ప్రకృతిలో ప్రభావితమయి ఉన్నా, రిచర్డ్స్ అభిప్రాయపడినట్లు కాండో, హీగెల్‌ల అప్రత్యక్షప్రభావం ఉన్నా, 'విలక్షణానుభూతి'ని, 'ఆధ్యాత్మికానుభూతి'ని ఒకటేఅనుకోవడం ఉచితం కాదు. ఎందుకంటే 'విలక్షణానుభూతి' కేవలం లౌకికానందం కంటేనేకాదు, ఆధ్యాత్మికానందంకంటే కూడ

విలక్షణమయింది.

కావ్యానందం లేదా రసస్వరూప నిర్ణయం చేయడం కోసం ఈ నాలుగు సిద్ధాంతాలను పరీక్షించడం అవసరం. చివరి సిద్ధాంతం నుంచి ప్రారంభించడమే ఉపయోగకరంగా ఉంటుంది. విలక్షణత్వం పక్షంలో ప్రతిపాదించబడ్డ తర్కాలన్నీ కావ్యాస్వాదం భావాస్వాదంకంటే - ప్రత్యక్షమూ, పరోక్షమూ అయిన ఇంద్రియ, రాగాత్మక అనుభూతి కంటే - భిన్నమయినదనీ, శుద్ధబౌద్ధికానుభవం-సమస్యల సమాధానం, అనుమానం, ప్రమాణాదుల అనుభవం కంటేకూడా భిన్నమయిందనీ శుద్ధాత్మానందం-యోగాదులవల్ల లభించే ఆనందం-కంటేకూడా భిన్నమయిందనీ నిరూపిస్తాయి. కాని వాటివల్ల ఇది సాధారణ జీవిత అనుభవంకాదనీ లౌకికానుభవం కాదనీ నిరూపించబడదు. దాంట్లో ఇంద్రియ తత్త్వం ఉంది, బౌద్ధికతత్త్వం కూడా అసలు లేకుండా పోలేదు. ఆత్మ ఉనికిపట్ల విశ్వాసం కలవారి అభిప్రాయానుసారం ఆత్మానుభవస్పర్శ కూడా లేకుండా పోలేదు. ఈ అనుభవ- స్వరూప-సంఘటన ఇతర అనుభూతులకంటే వేరయినదే కాని దాని ఆధారతత్త్వాలు పూర్తిగా విలక్షణమయినవి కావు. కనక ప్రకారంలో వేరయినా, స్వభావంలో పూర్తిగా వేరయిందికాదు. తటస్థానుభవం లేదా వ్యక్తిగత రాగద్వేషాలులేని సాధారణీకృతానుభవం కూడా ఇంద్రియ-రాగాత్మకానుభవం యొక్క పరిష్కృతరూపమే. డా. రిచర్డ్స్ వ్రాసినట్లు కావ్యానుభూతి యొక్క మొత్తం విధానంలో మన ఇంద్రియాలు, మనస్సు, బుద్ధి మొదలయినవే సాధనాలుగా ఉంటాయి. కనక సౌందర్యాస్వాదనకు మరో ఇంద్రియం ఉన్నదని నిరూపించలేకపోయినప్పుడు, సౌందర్యచేతనను విలక్షణభావం లేదా అనుభూతిగా పరిగణించడం సమంజసంకాదు. ఈ తర్కంవల్ల విలక్షణతావాదుల సిద్ధాంతం సులభంగానే ఖండించబడుతుంది.

కావ్యానందం కల్పనా జన్యానందమనే సిద్ధాంతం కొంతమటుకు సరియైనదే. కావ్యానందంలో భావభూమికకూడా తప్పని సరిగా ఉంటుందనే ప్రధానసత్యాన్ని ఉపేక్షించడం అయింది. కావ్యానికి ఆధారం అసలు మనరాగాత్మక జీవితమే. కల్పన దానికి సాధనం, తప్పని సరియైనసాధనం అనడంలో సందేహంలేదు. అయినప్పటికీ, కేవలం కల్పన ఆధారంగా కావ్యస్వరూప నిర్మాణం సాధ్యంకాదు, కనక కావ్యాస్వాదం కూడా కేవలం కల్పనాస్వాదం కాజాలదు. కావ్యక్షేత్రానికి బయటకూడా, అనేక జ్ఞానరంగాలలో కల్పనకు చాలా ప్రధాన స్థానమున్నది. విజ్ఞాన శాస్త్రావిష్కారాలలో కల్పన ఎంతగానో ఉపయోగపడుతుందని వేరే చెప్పాలా? కానీ ఇలాంటి అనుభూతులతో కావ్యాస్వాదానికి ఎలాంటి సంబంధం లేదు. అదే కాకుండా, కల్పన కూడా మనస్సుయొక్క బుద్ధియొక్క క్రియయేకదా! కల్పనానందంకూడా మానసిక, బౌద్ధికానంద పరిధులలోకే వస్తుంది. అది ఆనందంలో కొత్త భేదమేమికాదు.

కావ్యానందం ఆత్మానందంలో ఒక రూపం. నిజానికి ఈ అభిప్రాయాన్ని గురించి తర్కించడం కష్టమే. ఎందుకంటే ఆత్మయొక్క ఉనికీ, స్వరూపం రెండు వివాదాస్పదాలే కదా! భారతీయ రస సిద్ధాంతానికి మూల స్రోతస్సుఅయిన శైవదర్శనానుసారం ఆనందం ఆత్మయొక్క స్వరూపమే. కనక అన్నిదశల్లోనూ ఆనందం ఆత్మ పరామర్శరూపం లేదా ఆత్మాస్వాదరూపం అవుతుంది. విషయానందంలోకూడా ఆనంద తత్త్వం ఆత్మాస్వాదానికే

పర్యాయం. ఈ విధంగా లోగడ స్పష్టంచేసినట్లు ఇంద్రియానందానికి, ఆత్మానందానికి ఉన్నభేదం ప్రకృత సంబంధమయిందికాదు, గుణసంబంధమయింది. విషయానందం, కావ్యానందం, ఆత్మానందం–ఈ మూడింటిలో శుద్ధత్వంలో మాత్రాభేదమేతప్ప వేరే భేదంలేదు. వేదాంతంలో ఈ అభిప్రాయానికి కొద్దిగా తేడా ఉంది. తదనుసారంగా ఇంద్రియానందం మిథ్య, మాయాజన్యమయిన భ్రాంతి మాత్రమే. ఆత్మయొక్క శుద్ధ నిరుపాధికస్థితి, నిర్వితర్కమయిన జ్ఞానం పేరే ఆత్మజ్ఞానం. పాశ్చాత్యులయిన ఆధ్యాత్మవాద దార్శనికులు సాధారణంగా ఆత్మానుభూతిని అతీంద్రియానుభవంగా పరిగణిస్తారు. కాని వారు ఇంద్రియ సంసర్గాన్ని తృణీకరించరు. ఆత్మానుభవంలో ఇంద్రియసంసర్గం చిట్టచివరకు విడిపోతుందనీ, శుద్ధనిర్వికార శాశ్వతానంద స్థితి మిగిలిపోతుందనీ వారి అభిప్రాయం.

పై వ్యాఖ్యలవల్ల కావ్యానందం శుద్ధాత్మానందం కాదని పూర్తిగా స్పష్టమయి పోతుంది. అలా అని ఎవరూ గట్టిగా అననూలేదు, రెండింటిలో ప్రకృతి భేదాన్ని పరిగణించ కుండా కూడా గుణభేదం తప్పకుండా పరిగణించబడింది. ఆత్మానందం శుద్ధాత్మ తత్త్వభోగ మయితే, కావ్యానందంలో భౌతిక జీవితపు భూమిక తప్పకుండా ఉంటుంది. సాధారణీకృత మయిన భావ-భూమిక కూడా అభౌతికంకాదు. అందులో వ్యక్తిగత రాగద్వేషాల విముక్తి కారణంగా భావపరిష్కృతి, భావౌన్నత్యం కలుగుతుంది. అయితే ఈ స్థితికూడా అభౌతికం-అతీంద్రియం ఎందుకయింది ? దీనిని కూడా మనస్సే అనుభవిస్తుంది కదా ! కావ్యానందం ప్రత్యక్షంగా స్థాయి భావాస్వాదంకాదు, కావ్య నిబద్ధమయిన లేదా కావ్యంద్వారా పరిష్కృత మయిన, స్థాయిభావం యొక్క ఆస్వాదన. స్థాయిభావం కావ్య నిబద్ధమయి లేదా ప్రమాత హృదయంలో కావ్యప్రభావంవల్ల వ్యక్తి-సంసర్గాలతో విముక్తమయి, ఆధ్యాత్మికానుభూతిగా పరిణమిస్తుందా అన్నదే ప్రస్తుత ప్రశ్న. దీనికి జవాబు నకారాత్మకంగానే ఉంటుందనేది నిజం. ఎందుకంటే కావ్యరచన గానీ, కావ్యానుభూతి ప్రక్రియ గానీ ఆత్మకు సంబంధించినదికాదు. యోగసాధన, బ్రహ్మచింతనకు ఆత్మకుఉన్న సంబంధం అసలేకాదు. అలాంటప్పుడు కావ్యనిబద్ధమయిన లేదా కావ్యప్రేరితమయిన స్థాయిభావ-ఆస్వాదనను కూడా ఆధ్యాత్మికానందం అనడానికి వీలులేదు. అంటే కావ్యానందం వాడుకలోఉన్న అర్థంలో, ఆత్మానందానికి పర్యాయం కానీ, దాని రూపవిశేషం కానీ కాదు. అసలు ఈ స్థాపనకు సామాన్యానుభవాన్ని మించి వేరే ప్రమాణం ఏం కావాలి ? ప్రతి అనుభూతి ఆత్మయొక్క అనుభూతియేననీ, ఆనందంయొక్క అన్ని ప్రకారాలూ ఆత్మానంద రూపాలేననీ మనం పరి గణించినట్లయితే, భేదమంతా సమసిపోతుంది. కాని మనం ఆనందంలో వివిధ రూపాలూ, వివిధ స్థాయీలూ ఉన్నాయని తలంచేట్లయితే, కావ్యానందాన్ని చాలా ఉదాత్తమయిన, అవదాత మయిన అనుభవంగా పరిగణించినప్పటికీ, ఆత్మానందరూపంగా పరిగణించలేము.

ఇంక మొదటి వికల్పం మిగిలిపోతుంది, అది కావ్యానందం ఇంద్రియానందం అనేది. ప్లేటో కావ్యానందాన్ని సాక్షాత్తు ఇంద్రియానందంగా పరిగణించాడు కాని వారి ఈ అభిప్రాయం- కావ్యసత్యం, వస్తుసత్యం అనే భ్రాంతిమీద ఆధారపడింది. ప్రత్యక్షంగా ఇంద్రియానుభూతి లేదా లౌకికానుభవం కాకపోయినప్పటికీ కావ్యానందం లౌకిక జీవనాను భూతియే. ఇంత స్పష్టంగా కనిపిస్తున్న ఈ సత్యాన్ని కాదనడం ఎలా ? కావ్యంలో భక్తి,

రహస్యవాదం తప్ప మిగతా సమస్త విషయాలు లౌకికాలే. వాటి ఉపకరణాలు (సాధనాలు) -భావాలు, కల్పన, బుద్ధి మొదలయిన తత్త్వాలుకూడా లౌకికాలే. వాటిని ఆస్వాదించే సాధనాలయిన కళ్ళూ-చెవులూ, మనస్సూ-బుద్ధీకూడా లౌకికమే. ఆస్వాదించే సామాజికుడుకూడా వాసనాయుక్తుడే, భక్తుడూ, యోగీకాదు. ఇలాంటి పరిస్థితులలో కావ్యానందం లోకబాహ్యమూ, అతీంద్రియమూ కాదన్న విషయం నిర్వివాదం. అంటే అది లౌకిక-ఇంద్రియ-మానసికానుభూతియే. మేము లోగడ నిరూపించినట్లు దాని ఆధారం భావమే. కనక మనోవిజ్ఞాన శాస్త్ర పరిధులలోనే దాని స్వరూప నిర్ణయం చేయాలి.

ఏదైనా కావ్యప్రసంగం తీసుకొని ఈ విషయం వివేచనచేయటం ఉపయోగకరంగా ఉంటుంది. ఉదాహరణకు తులసీదాసు రచించిన 'రామచరితమానసం' లోని బాలకాండలోని ఈ ప్రసంగం తీసుకుందాం.

'అసకహి ఫిర్ చితయే తెహిఓరా; సియముఖససి భయేనయన్ చకోరా
భయే బిలోచన్ చారు అచంచల్, మనహు సకుచినిమితజే దిగంచల్ ॥
దేఖిసీయ సోభా సుఖ్ పావా, హృదయఁ సరాహత్ బచను న ఆవా ।
జను బిరంచి, సబ్ నిజు నిపునాఈ, బిరచి బిస్వ కహఁ ప్రగత్ దేఖాఈ ॥
సుందరతా కహఁ సుందర్ కరఈ, ఛవిగృహ దీపసిఖాజను బరఈ ।
సబ ఉపమాకవి రహే జుఠారీ, కెహి పటతరౌఁ బిదేహ కుమారీ ॥'

[ఇలా అని రాముడు అటువైపు (సీతవైపు) చూశాడు. సీత ముఖం చంద్రబింబం, రాముడి నేత్రాలు చకోరాలు అయ్యాయి. చారులోచనాల రెప్పలు అల్లార్చడం మాని అచంచలాలు అయ్యాయి. సీత సౌందర్యం చూసి ఆనందించి, హృదయంలో మెచ్చుకున్నాడు కాని వర్ణించడానికి వాక్కులు లేకుండా అయ్యాయి. బ్రహ్మ తన సమస్త నైపుణ్యంతో ఈ సుందర విగ్రహాన్ని నిర్మించి ప్రదర్శించినట్లుగా ఉంది. సౌందర్యానికే సౌందర్యం కల్పించే సీత శోభాగృహంలో దీపశిఖవలె భాసించింది. కవులు అన్ని ఉపమానాలను వాడేశారు. ఇప్పుడు విదేహ కుమారిని దేనితో ఉపమించేది ?]

(రామచరితమానసం, బాలకాండ—దోహా 229-30)

ఇది రామచరితమానసంలో జనకుని ఉద్యానవాటికా ప్రసంగం. ఈ దోహాలను మననం చేసినందువల్ల తప్పకుండా ఆనందానుభవం కలుగుతుంది. ప్రసంగం శృంగార సంబంధమయింది. నా ఈ ఆనందానికి ప్రేమ (రతి) భావంతో తప్పనిసరిగా సంబంధం ఉన్నది. అంటే నా మనస్సు రతిభావానుభవం ద్వారా ఆనందాన్ని ఆస్వాదిస్తుంది. అయినా ఈ ఆనందంలోను, ప్రత్యక్షంగా ప్రేమికుల కలయిక (రతి భావం)లో ఉన్న ఆనందంలోను భేదమున్నదనడంలో ఎటువంటి సందేహమూ లేదు. ఈ భేదాన్ని నేను గమనించగలగాలి. సహృదయులందరూ గమనిస్తారు. ఇది ఎలాంటి భేదం ? జీవితంలోని రత్యనుభవం ప్రత్యక్షమయింది, వ్యక్తిగత రాగద్వేషాలతో కూడుకొన్నది. కనక తీవ్రతరమైనది. కావ్యంలో నిబద్ధమయిన రతియొక్క (శృంగారరసం) అనుభవం ప్రత్యక్షేంద్రియ-మానసి

కానుభవం కాదు, వ్యక్తిగత రాగద్వేషాలతో కూడుకొన్నదీకాదు. కనక అంత తీవ్రంగానూ లేదు. ఈ అనుభవ స్వరూపాన్ని స్పష్టం చేయడంకోసం కావ్యాస్వాదన ప్రక్రియను విశ్లేషించి చూడడం అవసరం. పై పంక్తులను చదువుతున్నపుడు మొదట శబ్దమూ, లయ వీటి సంగీతం చిత్తాన్ని అనురంజితం చేస్తాయి. తరవాత బహుశా అసంలక్ష్య క్రమరీతిని అర్థం తెలుస్తుంది. ఆ తరవాత కావ్యభాషయొక్క కల్పనాత్మక తత్త్వాల (లక్షణ-వ్యంజన) ప్రభావంవల్ల కల్పన క్రియాశీలమవుతుంది. పరిసీమితమయిన అర్థం (అభిధార్థం) బంధాలు తొలగిపోవడంతో రకరకాల సంస్కార చిత్రాలు ముందుకువస్తాయి. వేర్వేరు సంచారి భావాలతో పరివృతమయిన రతిభావం నాలో జాగృతమవుతుంది. అది ఏ వ్యక్తిపట్ల ఉన్మఖం కాని కారణంచేత, వ్యక్తిగత రాగద్వేషాలనుండి విముక్తమవుతుంది. చివరకు ఈ సంపూర్ణ-అనుభవప్రక్రియ ఒక సుఖప్రదమయిన అనుభూతిగా మారుతుంది. సుఖప్రదమయిన ఈ అనుభూతి ప్రత్యక్షరతి భావంలోని ఆనందంకాదు. పరోక్ష రతిభావం అంటే స్మృతి వంటి ఆనందం కూడాకాదు. ఎందుకంటే కల్పనాగత-అనుభూతియే అయినా, స్మృతి, వ్యక్తిగత రాగద్వేషాలతో కూడుకొనే ఉంటుంది. కనక సుఖ - దుఃఖాత్మకమయి ఉంటుంది. ఇది రతిభావ సఫల వివేచనలవల్ల కలిగే ఆనందం కాదు. ఎందుకంటే అసలిది బుద్ధిప్రక్రియకాదు. నిజానికిది ఒకరకంగా సమంచితమైన ఆస్వాదం. అంటే ఇంద్రియ, రాగాత్మక, బౌద్ధికతత్త్వాల లవణజల సంయోగం వంటిది. ఇంక ఒకశబ్దం మిగిలిఉంది. అనుభూతి. దీనివ్యాఖ్యకూడా అవసరం. అనుభూతి విశ్లేషిస్తే మనచేతిలో కేవలం సంవేదనలు మిగులుతాయి. నిజానికి వీటిని మన మనోజగత్తులోని అణువులు - పరమాణువులు అనవచ్చు. శారీరక రూపంలో ఇవి ప్రత్యక్షంగానూ, స్థూలంగానూ ఉంటాయి. మానసిక రూపంలో ఇవి సూక్ష్మంగానూ, ప్రతిబింబరూపాలుగానూ ఉంటాయి. బౌద్ధికరూపాన్ని చేరుకొనేటప్పటికి ఇంకా సూక్ష్మమయి పోతాయి. వీటిప్రతిబింబాలు కూడా ఎంత సూక్ష్మమయి పోతాయంటే, దాదాపు ఆ రూపాలు (రూపరహితాలు) అయిపోతాయి. వాటికి రూపం ఉండదు. కేవలం అన్వితిసూత్రం మిగిలి పోతుంది. ఈ విధంగా నిజానికి అనుభూతి ఏవిధంగా చూసినా, సంవేదనా రూపమే. వాటిలో (శారీరక, మానసిక, బౌద్ధికాలయిన అన్నిరూపాల్లోనూ) కేవలం ప్రత్యక్షత్వంలో మాత్రాభేదం తప్ప మూలగత ప్రకారభేదం లేదు. కనక కావ్యానుభూతి లేదా ఆనందం సంవేదనా రూపమే. కాని ఈ సంవేదనలు స్థూలాలు, ప్రత్యక్షాలు కాకుండా సూక్ష్మాలు, ప్రతిబింబ రూపాలు అయి ఉంటాయి. ప్రత్యక్షత్వం, తీవ్రత్వం - ఇవి ఆధారంగా మనం సాధారణంగా మూడురకాల సంవేదనలను కల్పించుకోవచ్చు. 1. శుద్ధప్రాకృతిక సంవేదనలు (ఇవి పూర్తిగా ప్రత్యక్షంగాను, స్థూలంగాను ఉంటాయి.) ఉదాహరణకు ప్రియజనుల ప్రత్యక్ష స్పర్శాదుల వల్ల కలిగేవి. 2. ఆ స్పర్శాదుల స్మృతివల్ల కలిగే సంవేదనలు. ఇవి మొదటిరకం సంవేదనల ప్రతిబింబరూపాలు, సహజంగానే ఇవి కొద్దిపాటిగా ప్రత్యక్షాలుగానూ, స్థూలమైనవిగానూ, ఎక్కువగా ఆంతరికంగా, లేదా సూక్ష్మంగా ఉంటాయి. 3. ఈ స్మృతి విశ్లేషణ లేదా బౌద్ధిక - అధ్యయనం మొదలయిన వాటివల్ల ప్రాప్తించే సంవేదనలు. నిజానికి వీటి స్థూలశారీరక అంశం దాదాపుగా నశించిపోతుంది. వీటిని మనం బౌద్ధికసంవేదనలు అనవచ్చు. అన్నిరకాల బౌద్ధికక్రియల్లలో మనకు ఇదేరకమయిన సంవేదనలు లభిస్తాయి.

ప్రత్యక్ష జీవితంలో సామాన్యంగా ఈ మూడురకాల సంవేదనలే మనకు అనుభవంలోకి వస్తాయి. కాని చివరిరెండు సంవేదనలమధ్య నాలుగవరకం సంవేదనలు కూడా ఉంటాయి. అవి స్మృతిని భావన చేయడంద్వారా (క్రోచేమాటల్లో ఆ స్మృతియొక్క సహజానుభూతివల్ల, మామూలు మాటల్లో చెప్పాలంటే ఆ స్మృతిని కావ్యరూపంలో ప్రతిపాదించడంవల్లనూ, లేదా గ్రహించడం వల్లనూ) లభిస్తాయి. ఈ భావనానుభవం స్మృతియొక్క ప్రత్యక్షానుభవమూ కాదు, దాని విశ్లేషణ మొదలయిన బౌద్ధికానుభవమూ కాదు. స్మృతియొక్క అనుభవం కంటే అధికసూక్ష్మమూ, బౌద్ధికానుభవం కంటే ఎక్కువ స్థూలమూ అయిఉంటుంది. అదేనిష్పత్తిలో దీని సంవేదనలు కూడా మొదటి దానికంటే ఎక్కువ సూక్ష్మంగానూ, రెండవ దానికంటే ఎక్కువ స్థూలంగాను ఉంటాయి. ఈ విధంగా, కావ్యంవల్ల లభించే సంవేదనలస్థితి ప్రత్యక్ష మానసిక సంవేదనల కంటే సూక్ష్మతరమూ, బౌద్ధికసంవేదనల కంటే ఎక్కువప్రత్యక్షమూ స్థూలమూ అయి ఉంటుంది. అందువల్లనే కావ్యానుభూతిలో ఒకవైపు ఇంద్రియానుభూతి యొక్క స్థూలత్వమూ, తీవ్రతా (ఇంద్రియ సంబంధమయిన కటుత్వమూ) ఉండవు, మరోవైపు బౌద్ధికానుభూతియొక్క అరూపత్వమూ ఉండదు. దానివల్లనే అది మొదటిదానికంటే శుద్ధ పరిష్కృతమూ, రెండవ దానికంటే సరసమూ అవుతుంది.

3
కరుణ రసాస్వాదం

గ) కరుణ రసాస్వాదం

రసాస్వాదం తప్పనిసరిగా ఆనందరూపమన్న విషయం నిరూపించబడ్డ తరువాత సహజంగానే ఒక ప్రశ్న జనిస్తుంది. కరుణాదిరసాల ఆస్వాదం ప్రీతిపదం ఎలా అవుతుంది? ఇదికూడా కావ్యశాస్త్రంలో ఎంతో మౌలికమయిన, మహత్త్వపూర్ణమయిన ప్రశ్న. భారతీయ ఆచార్యులకు ఈ ప్రశ్న ఏమంత వివాదాస్పదంగా ఏనాడూ అనిపించలేదు. కాని వారుకూడా ఈ విషయంపట్ల నిశ్చయంగా జాగరూకత వహించే ఉన్నారు. ప్రత్యక్షంగానో, పరోక్షంగానో, తమతమ పద్ధతిలో వారు దీనిని గురించి ఆలోచించారు. వారి తర్కాలను సమగ్రంగా అధ్యయనం చేసిన తరువాత చాలా గంభీర సమాధానాలు మనకు లభిస్తాయి.

1. కావ్యసృష్టి నియతికృత నియమాలులేనిది. నానాచమత్కారమయింది. కావ్యరసం అలౌకికమయింది. కనక లౌకిక కార్య-కారణ సంబంధాలు దానికి అనివార్యంకాదు. దుఃఖంవల్ల దుఃఖం కలగడం లౌకికనియమం. కాని కవియొక్క అలౌకిక ప్రతిభాస్పర్శచేత కావ్యంలో దుఃఖంవల్ల సుఖోత్పత్తి కూడా సహజ సాధ్యమవుతుంది. ఇదేకావ్యంలోని అలౌకికత.

క) హేతుత్వం శోకహర్షాదేర్గతేభ్యో లోకసంశ్రయాత్ ।
శోకహర్షాదయోలోకే జాయంతాం నామలౌకికాః ॥
అలౌకిక కవిభావత్వం ప్రాప్తేభ్యః కావ్యసంశ్రయాత్ ।
సుఖ సంజాయతే తేభ్యః సర్వేభ్యోఽపీతి కాక్షతిః ॥
(సాహిత్యదర్పణం, 3,6-7)

అంటే లోకసంశ్రయం (స్వభావం) వల్ల, శోకహర్షాదులకు కారణ రూపంగా ప్రసిద్ధమయిన వనవాసాదుల వల్ల లోకంలో లౌకికమయిన శోకాదులు ఉత్పన్నం అయినా కావచ్చు. కాని ఆ కారణాలు కావ్యంతో సంబంధం పొందినపుడు అలౌకిక విభావాలనిపించుకుంటాయి. కనక వాటన్నిటివల్ల సుఖమే కలుగుతుంది అని అనుకోవడంలో నష్టమేమున్నది ? (విమలాటీకా, పుట. 52-53)

ఖ) 'అయంహిలోకోత్తరస్య కావ్యవ్యాపారస్యమహిమా, యత్ప్రయోజ్యా అరమణీయా అపి శోకాదయః పదార్థా ఆహ్లాదమలౌకికం జనయంతి.'

ఈ అలౌకిక వ్యాపారం (వ్యంజన) యొక్క మహిమ (గొప్పదనం) ఎటువంటిదంటే, దానివల్ల అభివ్యక్తమయిన అరమణీయాలయిన శోకాది విషయాలు కూడా అలౌకికానందాన్ని కలిగిస్తాయి. (రసగంగాధరం, పుట, 108)

బ్రాడ్లే, క్లైవ్‌బెల్ వంటి పాశ్చాత్య కళావాదులు 20వ శతాబ్ద ప్రారంభంలో మళ్ళీ ప్రతిపాదించిన తర్కమే ఇది.

'మొదట ఈ అనుభవానికి ఉద్దేశం అనుభవమే, అనుభవంకోసమే అనుభవాన్ని కోరాలి, ధ్దానికి తన విలువలున్నాయి. ఇంకొక విషయం, కావ్యదృష్ట్యా దీని ఈ విలువకే ప్రాధాన్యం. — ఎందుకంటే సామాన్యార్థంలో వస్తుజగత్తులో భాగం కావడం లేదా దాని అనుభూతి కావడం దీని స్వభావంకాదు. అది తనలోతానే స్వతంత్రమయిన, స్వతఃపూర్ణమయిన, స్వాయత్తమయిన ప్రపంచం.' (ఆక్స్‌ఫర్డ్ లెక్చర్స్-బ్రాడ్లే, పుట, 5)

ఈ విమర్శకులు 'ఆనందం' అని వాడకుండా, 'ఆస్వాదం' (అనుభవం) శబ్దాన్ని వాడారనుకోండి. కాని ఇంకోచోట స్పష్టం చేసినట్లు (అరస్తూకా కావ్యశాస్త్ర-భూమిక, పుట. 50-51) ఈ కళావాదులు లేదా సౌందర్యవాదులు వస్తుతః ఆనందవాదులయిన విమర్శకులే.

ఈ సమాధానం రసం యొక్క అలౌకికత్వంమీద ఆధారపడి ఉన్నది. అది నిరూపించబడటం-నిరూపించబడకపోవటం మీదనే ఈ సిద్ధాంతం ఆధారపడి ఉన్నది. ప్రాచీన కాలం నుంచి కవి వ్యక్తిత్వం, ప్రతిభ, అతడు రచించినకావ్యం, దాని ఆస్వాదం-రసం-వీటన్నింటికి లోకవ్యవహారంలో 'అలౌకిక' విశేషణం వాడబడుతూ వచ్చిందనడంలో ఎలాంటి సందేహమూ లేదు. ప్రాచీనకాలంలో గ్రీకు, రోములలోను, మన భారతదేశంలోను కవిదివ్య శక్తులతో విభూషితుడయి ఉంటాడని పేర్కొనబడింది. స్వయంగా ప్లేటో దివ్యప్రేరణ సిద్ధాంతాన్ని సమర్థించాడు. నేడు మనం దానిని లక్ష్యార్థంలో స్వీకరించ గలుగుతాము కాని వాచ్యార్థంలోకాదు, నిజానికి కవిప్రతిభలోను, సామాన్యమానవప్రతిభలోను, కావ్యంలోను, ఇతర బౌద్ధికకార్యాలలోను, కావ్యరసంలోను, జీవనరసంలోను - ముఖ్యంగా మానసిక, బౌద్ధిక రసాలలో - గుణభేదం తప్ప, ప్రకృతిభేదం లేదు. కనక కావ్యగతమయిన శోకస్థాయిభావ-అనుభవం లౌకిక శోకానుభవం కంటే భిన్నమయిన విషయం సర్వథా అంగీకరింప వలసిన విషయం. కాని అది అలౌకికం కాదు, ప్రత్యక్ష శోకానుభవం కాకపోయినప్పటికీ, లౌకికానుభవస్థాయిలోకే వస్తుంది. అది ఏ లౌకికశక్తి చమత్కారమూ కాదు. ఎందుకంటే సాధారణ శోకాన్ని కావ్యగత 'శోకస్థాయి' లో పరిణతి చెందించే కవిప్రతిభకూడా ఏదో అపార్థితమయిన శక్తి కాదు.

2) రెండో సమాధానం ఇంతకంటే గంభీరమయింది. భట్టనాయకుడు తనకంటే ముందువారయిన ఆచార్యుల సిద్ధాంతాలను - ముఖ్యంగా భట్టలోల్లటుడి ప్రతీకవాద సిద్ధాంతాన్ని-ఖండించడానికి ఈ తర్కాన్ని ప్రయోగించాడు.

'స్వగతత్వేన హి ప్రతీతౌ కరుణే దుఃఖిత్వం స్యాత్.'

అంటే రసాన్ని స్వగతరూపంలో (సామాజికుడి) ప్రతీతిగా ఎంచుకున్నట్లయితే, కరుణరసంలో దుఃఖానుభూతిని ఒప్పుకోవాల్సివస్తుంది,

అంటే కరుణ రసాస్వాదం దుఃఖమయం కాజాలదని దీని ఆశయం. కనక ప్రతీతి సిద్ధాంతం ఋజువుకాదు. రసం ప్రతీతమవుతుందని ఒప్పుకున్నట్లయితే, కరుణరసం సుఖమయాస్వాదం అన్నసమస్యకు సమాధానం సాధ్యపడదు. ఈ విధంగా పూర్వపక్షం

ప్రతిపాదించిన తరవాత భట్టనాయకుడు తన అభిప్రాయానుసారం ఈ సమస్యకు సమాధానం చెబుతాడు:

'తస్మాత్ కావ్యే దోషాభావ గుణాలంకార మయత్వ లక్షణేన నాట్యే చతుర్విధాభినయ రూపేణ, నిబిడ నిజమోహసంకటతా నివారణకారిణా విభావాది సాధారణీ కారణాత్మనాఽ భిధాతో ద్వితేయాంశేన భావకత్వ వ్యాపారేణ భావ్యమానో రసో ... భోగనపరం భుజ్యతే,'

కావ్యంలో భావకత్వానికి అర్థం శబ్దార్థాలను దోషయుక్తంచేసి, గుణాలంకారయుక్తం చేసే వ్యాపారం, అంటే 'కావ్యకౌశలం'. నాట్యంలో భావకత్వానికి అర్థం చతుర్విధాభినయాలను సంపన్నంచేసే వ్యాపారం, అంటే 'నాట్యకౌశలం'. ఈ వ్యాపారం (ప్రక్రియ) అభిధవల్ల వాచ్యార్థం అవగతం అయిన తరవాత ప్రారంభమవుతుంది. దీనికి రెండు పనులు- 1. సామాజికుడిచే తనను నిబిడ నిజమోహ సంకటాన్నుంచి విముక్తి చేయడం - అంటే వ్యక్తిగత రాగద్వేష ప్రభావం నుంచి విముక్తుణ్ణి చేయడం. 2. విభావాదుల సాధారణీకరణ. ఈ భావకత్వ వ్యాపారం ద్వారానే భావ్యమాన రసాన్ని సహృదయుడు భోగిస్తాడు. అంటే సుఖ పూర్వకంగా అనుభవిస్తాడు. కావ్యాస్వాదన సమయంలో సహృదయుడు, సాధారణ లోకానుభవంవలె, శోకాదిస్థాయిభావాల దుఃఖమయ ప్రతీతిని పొందడు. కాబట్టి కరుణ రసాస్వాదం దుఃఖమయం కాదు. కావ్యంలో కవి 'భావకత్వం' వ్యాపారంద్వారా, శబ్దార్థాలను దోషయుక్తం చేసి, గుణాలంకారాలతో యుక్తంచేస్తూ, (బింబ విధాయిని అయిన కల్పనా చమత్కారంవల్ల) శోకాదిస్థాయి భావాలను, వాటి ఆశ్రయ - ఆలంబనాదులతో సాధారణీకృతమయినరూపంలో, పాఠకుని ముందుంచుతాడు. ఈ రెండు ప్రక్రియలు కారణంగా శోకాదులయిన కటుభావాలు వ్యక్తిగత రాగద్వేషాల సంసర్గాలతో విముక్తమయి, రాసరూపంలో భావ్యమానమవుతాయి. అంటే సుఖదచర్వణకు యోగ్యమవుతాయి. కనక కవిదగ్గర దుఃఖాన్ని సుఖంగామార్చివేసే, పరస్పరం సంబద్ధాలయిన, రెండు సాధనాలున్నాయి. 1. కావ్యకౌశలం లేదా కల్పనా చమత్కారం 2. సాధారణీకరణం. ఇవి రెండు వేరువేరు అయినా, సాధారణీకరణ ప్రక్రియ కూడా కల్పనద్వారానే సాధ్యమవుతుంది కనక రెండూ పరస్పర సంబద్ధాలు కూడా. కల్పనా చమత్కారం ద్వారా సాధారణీ కృతమయినపుడు శోకాదుల విశిష్టత సమసిపోతుంది. అంటే దానిరూపం సామాన్య జీవితంలోని అనుభూతుల కంటే ఉదాత్తమూ, అవదాతమూ అయిపోతుంది. భారతీయ దర్శనశాస్త్ర శబ్దాలలో వ్యక్తిబద్ధమయిన 'అల్పత్వం'లో సుఖంలేదు. కాని వ్యక్తిపరిధులను దాటిన విస్తృతచైతన్యం "భూమ"లో పరమసుఖం లభిస్తుంది. ఈ న్యాయం వల్లనే కావ్యంలో శోకాది అప్రియ భావాలుకూడ సాధారణీకృతాలయి, వ్యక్తిసంబంధంవల్ల కలిగినదోషాలనుంచి విముక్తమయిర సమయాలు అవుతాయి. కీ. శే. పండిత కేశవప్రసాద్ మిశ్రాయోగంలోని 'మధుమతిభూమిక' ఆధారంగా, దీన్ని 'రసపతిభూమిక' అన్నారు.

ఈ తర్కసంబంధమయిన ఒకసూచన అరిస్టాటిల్ వివేచనలో కూడా లభిస్తుంది. కాని అది చాలాప్రాథమిక దశకు చెందినది. ప్రొ. బచర్ దానిని ప్రతిపాదించినవిధానం, ఐరోపాలోని వికాసోన్ముఖ విమర్శన శాస్త్రపదావళికి అనుగుణంగా ఉన్నది: 'దుఃఖంలో ఇమిడిఉన్న బాధ, అశాంతి, వైక్లబ్యం-ఇవి స్వార్థభావన వల్ల కలుగుతాయి. ఇది (స్వార్థభావన) వాస్తవిక

జీవితంలో ఈ మానసికా వేగాలతో కూడి ఉంటుంది. 'అహం'భావం నశించిపోగానే. దుఃఖం కూడా నశించిపోతుంది. (అరిస్టాటిల్స్ థియరీ ఆఫ్ పోయట్రి అండ్ ఫైన్ ఆర్ట్, పుట 268). రచయితకు (బుచర్‌కు) కూడా ఈ పరిజ్ఞానం ఉంది: ఎవరయినా మనోవేగాల (మానసికా వేగాల) సాధారణీకరణ అన్న భావం ఆధునికమని అభ్యంతరం చెబితే — ఒకవేళ అరిస్టాటిల్ అభిప్రాయం ఇదికాకపోతే, కనీసం ఆయన సిద్ధాంతానికి ఇది సహజ పరిణామమని తప్పకుండా జవాబు చెప్పవచ్చు. (అ. థి. పో. ఫై, పుట.268).

దుఃఖాస్వాదానికి ఉన్న అనేక కారణాలలో సార్వభౌమ భావనను దాదాపు ఇదే అర్థంలో ఆంగ్లవిమర్శకుడు ఎలర్‌డైజ్ నికెల్ ప్రతిపాదించాడు. 'ప్రతిఉత్తమ ట్రాజెడీకి మూలగుణంగా పరిగణించబడ్డ సార్వభౌమ భావనకూడా దీనికి కొద్దిగా కారణం. అసీమమయిన దానితో సంబంధం ఏర్పరచుకోవడం అని దీనికి అర్థం. మనం ఆస్తికులమయితే దీనిని దివ్య శక్తులతో సంబంధం అంటాము. నాస్తికులమయితే విశ్వంలో విరాట్-అసీమమయిన సత్తాతో సంబంధం అని అంటాము. ఉత్తమమయిన ట్రాజెడీలో సర్వత్రా ఇలాంటి ఉదాత్తీకరణభావం ఉంటుంది. (థియరీ ఆఫ్ డ్రామా, పుట. 131)

ఈదృష్టితో చూస్తే భట్ట నాయకుడి గొప్పదనంలో ఎలాంటి సందేహం లేదు. ఆయన గొప్ప తార్కికమయిన, తాత్త్వికమయిన మాటలలో సాధారణీకరణ సిద్ధాంతం ద్వారా 'కరుణ' మొదలయిన భావాల ఉపభోగాన్ని ప్రతిపాదించాడు.

3. మూడో సమాధానం అభివ్యక్తి వాదులది, వారి అభిప్రాయానుసారం రసం ఉత్పత్తి జరగదు, ప్రతీతిలేదు, భుక్తిలేదు, రసమంటే శబ్దార్థాలు మొదలయిన సాధనాల ద్వారా విశుద్ధభావ భూమికలో ఆత్మాస్వాదం. ఆత్మాస్వాదం ఆనందమయ మవుతుంది. అలాంటప్పుడు దుఃఖం కలుగుతుందనే సందేహం ఎందుకు? కేవలం దాని వైచిత్ర్యం కోసం రతి, శోకం మొదలయిన సంస్కారాల (స్థాయిభావాలు) వ్యాపారం సంభవిస్తుంది.

'అస్మన్మతే తు సంవేదనమేవానంద ఘనమాస్వాద్యతే. తత్రకా దుఃఖాశంకా। కేవలం తస్యైవ చిత్రతాకరణే రతి శోకాది వాసనా వ్యాపారః ।

(హిందీ అభినవభారతి, పుట. 507)

కనక కరుణరసంలో వ్యక్తి నిబద్ధమయిన శోకప్రతీతిగానీ, ప్రత్యక్షానుభవం కాని కలగదు. సాధారణీకృతమయిన (వ్యక్తిగత సంబంధాలు లేని శోక భూమికలో దానికోసం గానీ ఆనంద ఘనమయిన ఆత్మాస్వాదం సంభవిస్తుంది. అది సహజంగానే ఆనందరూపం. ఈతర్కంవల్ల కావ్యం (వస్తువు + కళ) రసోత్పాదకం కాదు. ఎందుకంటే 'అసత్' అయిన దాని ఉత్పాదనే కలుగుతుంది. ఆత్మానంద రూపమయిన 'రసం' 'సత్తు'కదా! కావ్యం నిమిత్తమాత్రం అంటే అది తన వస్తుతత్త్వం, కళాసౌందర్యం వల్ల వ్యక్తిగత రాగద్వేష ప్రసూతాలయిన విఘ్నాలను తొలగించి, ఆత్మ సహజ రసమయ రూపాన్ని వ్యక్తం చేస్తుంది. ఆత్మాస్వాదానికి ఉన్న విఘ్నాలను తొలగిస్తుంది. శృంగార కావ్యం అయినా, కరుణ కావ్యమయినా ఇదే దాని కర్తవ్య కార్యం. రత్యాది మధురభావాల వర్ణన దేశకాల బంధనాలనుంచి విముక్తం కాలేకపోతే, అది రసాభివ్యక్తి చేయలేదు. శోకాది కటు భావాలు వర్ణన కళాసౌందర్యం దృష్ట్యా సఫలం అయ్యేటట్లయితే, అంటే వ్యక్తిగత సంబంధాల నుంచి విముక్తం కాగలిగితే, అదికూడా

పరమ రసమయం అవుతుంది. వ్యక్తి-సంబంధం లేదా రాగద్వేషాలతో కూడుకొన్న పరిస్థితి రజోగుణ, తమోగుణాలు ప్రాధాన్యం వహించే స్థితి. అది నానావిఘ్నాలు కలిగిస్తుంది. వాటి నుంచి ముక్తి అంటే రజోగుణ, తమోగుణ శమనం, సత్త్వోద్రేకం. అదే ఆత్మసహజానంద రూప పరామర్శ నానాభావాలతో కూడుకొన్న కావ్యం మానవుణ్ణి రాగద్వేషాదుల నుంచి విముక్తుణ్ణి చేసి, ఆత్మసాక్షాత్కారంలో- ఆనందఘన రసానుభూతిలో ప్రవృత్తుణ్ణి చేస్తుంది. కాబట్టి కావ్యంలో లౌకిక భావస్వరూపానికి ప్రాధాన్యంలేదు, సఫలభావకలాత్మక)-అభివ్యక్తికే ప్రాధాన్యం. అది సహృదయుణ్ణి వ్యక్తిగత రాగద్వేషాలనుంచి విముక్తుణ్ణి చేసి, ఆత్మానంద రూపమయిన రసానుభూతిలో ప్రవృత్తుణ్ణి చేస్తుంది. ఈసిద్ధాంతం అద్వైతంలో కూడా శైవా ద్వైతం మీద ఆధారపడినట్టిది. శైవాద్వైతం ఆత్మను పరమ రసరూపంగా పరిగణిస్తుంది. 'రసో వైసః.'

4. ఈసిద్ధాంతం మీద ఆధారపడిందే శారదా తనయుడి సమాధానం. ఆయన తర్కమిది. ఈప్రపంచం దుఃఖమోహాదులతో కలుషితమయి ఉన్నా, జీవాత్మ తనలో ఉన్న రాగం, విద్య, కళ- ఈమూడుతత్త్వాలతో దాన్ని (ఆప్రపంచాన్ని) అనుభవిస్తుంది. ఇందులో రాగం సుఖాభిమానం. విద్య రాగంయొక్క ఉపాధానం. దానివల్ల అవిద్యతో ఆచ్ఛాదితమయిన చైతన్యజ్ఞానం అభివ్యక్తమవుతుంది. కళ ఆత్మను అభిజ్వలితం (ప్రదీప్తం) చేసే కారణం. ఈన్యాయం వలనే ప్రేక్షకుడు కూడా శోకం, భయం, గ్లాని మొదలయినవాటివల్ల నిష్పన్న మయిన కరుణ, భయానక, బీభత్సాది రసాలను, తన ఆత్మస్థమయిన మూడు తత్త్వాల ద్వారా -రాగ-విద్య-కళలద్వారా--చర్వణంచేస్తాడు.

> 'రాగవిద్యకలాసంజ్ఞైః పుంసస్తత్త్వైస్త్రిభిః స్వతః।
> ప్రవృత్తి గోచరోత్పన్నా బుద్ధ్యాది కరణై రసౌ॥
> భోగం నిష్పాద్య నిష్పాద్య వాసనాత్మైవ తిష్ఠతి।
> దుఃఖ మోహాది కలుషమపి భోగ్యం ప్రతీయతే॥
> యత్సుఖ త్వాభిమానేన స రాగ ఇతి కథ్యతే।
> విద్యా నామేతి తత్త్వం యద్ రాగో పాదానముచ్యతే॥
> తయా కభివ్యజ్యతే జ్ఞానం పురుషస్య విపశ్చితః।
> చైతన్యస్య మలేనైవ సంరుద్ధస్య స్వభావతః॥
> అభిజ్వలన హేతుర్యాసా కలేత్యభిధీయతే।
> సుఖ దుఃఖాత్మికా బుద్ధే ర్వృత్తిర్గోచర ఉచ్యతే॥
> ఏవం పరంపరా ప్రాప్తై ర్బా హ్యైర్విషయతాం గతైః।
> బుద్ధ్యాదికరణైర్భోగాననుభుంక్తే రసాత్మనా॥
>
> (భావప్రకాశం పుట. 58)

ఆత్మనిత్యానంద రూపం ఈతర్కానికి ఆధారం. దాని ఆనందమయ ప్రవృత్తి అత్యంత ప్రబలం కావడంవల్ల అది ప్రపంచంలో దుఃఖమోహాది మహారాజన్యమయిన కాలుష్యాల పై తప్పని సరిగా విజయం సాధించి, వాటిని భోగ్యవిషయాలుగా చేసుకొంటుంది. కరుణ

రసం ఆస్వాద్యం కావడానికి ఆత్మయొక్క ఈ ఆనందమయ ప్రవృత్తే కారణం. ఈసమాధానం శుద్ధ భారతీయ ఆనందవాదం మీద ఆధారపడి ఉంది. కరుణ ప్రధానమయిన క్రైస్తవ దర్శనంమీద ఆధారపడిన తరవాతి కాలపు పాశ్చాత్య కావ్యశాస్త్రంలో దీని ప్రతిధ్వని కూడా దాదాపు వినిపించదు. 20వ శతాబ్ది మొదటి భాగంలో కేవలం లూకస్ భౌతికస్థాయిలో, కొద్ది కొద్దిగా ఇతరకంగా, ట్రాజెడీ యొక్క ఆనందాన్ని వ్యాఖ్యానించాడు: 'ఒకరకమయిన ఆనందం కలిగించడమే ట్రాజెడీ చేసేపని. అంతకు మించి ఏమీలేదు. × × అనుభవం, ఎక్కువకెక్కువ అనుభవం పొందాలనేదే మనకోరిక.' ...అందుకనే మనం ట్రాజెడీని చూడటానికి వెళ్తాం, ఆవేగాల నుంచి ముక్తిపొందుతామనికాదు, ఎక్కువ పరిమాణంలో వాటిని అనుభవించాలని కోరుతాం. మనలక్ష్యం (భావాల) ఉపభోగం కాని శాసనంకాదు.' (ట్రాజెడీ, పుట. 51-52) పైన చెప్పిన ఆశయాలకు ఆధారభూతమయిన దర్శనం వేరే అని చెప్పవలసిన అవసరంలేదు. అయినప్పటికీ, సమస్యకు సమాధానం రెండింటిది దాదాపు ఒకలాంటిదే. ఒక దాంట్లో ఆత్మరసాన్ని మూలకారణమంటే, రెండోదాంట్లో జీవనరసం మూలకారణమన్నారు.

ఎట్లాఅయినా శారదా తనయుడు భావాదుల పరిధిలోనే ఉండిపోయాడు. కాని రుద్రభట్టూ, అతనికంటే ఎక్కువగా నాట్యదర్పణ రచయితలయిన రామచంద్ర-గుణచంద్రులు శాస్త్రీయ సంప్రదాయానికి వ్యతిరేకంగా అత్యంత నిర్భయంగా 'సుఖదుఃఖాత్మకోరసః' (నాట్యదర్పణం, శ్లోకం 109, పుట. 158) అని సిద్ధాంతీకరించారు. అంటే రసానుభూతి అన్నిచోట్ల సుఖాత్మకమేకాదు, దుఃఖాత్మకం కూడా అవుతుంది.

వారి అభిప్రాయానుసారం.

'తత్రేష్టవిభావాది ప్రథిత స్వరూప సంపత్తయః, శృంగార-హాస్య-వీరాద్భుతశాంతాః పంచసుఖాత్మానోఽపరే పునరనిష్టవిభావాద్యుపనీతాత్మానః కరుణ-రౌద్ర-బీభత్స -భయనకాశ్చత్వారో దుఃఖాత్మానః । (నా. ద. పుట. 109)

అంటే శృంగార, హాస్య, వీర, అద్భుత, శాంతాలు (ఇష్టవిభావాదుల మీద ఆధారపడి ఉండటంవల్ల) సుఖాత్మకాలు; కరుణ, రౌద్ర, బీభత్స, భయానకాలు (అనిష్టవిభావాదులతో సమకూడి ఉండటంవల్ల) దుఃఖాత్మకాలు.

అలాంటి పరిస్థితులలో సామాజికుడు కరుణాదులను ఎందుకు చూస్తాడు అన్న ప్రశ్న కలుగుతుంది. నాట్యదర్పణంలో ఈ ప్రశ్నకు పెద్దజవాబు చెప్పబడింది.

'యత్ పునరేభిరపి చమత్కారో దృశ్యతే స రసాస్వాద విరామే సతి యథావస్థిత వస్తుప్రదర్శకేన కవినట శక్తికౌశలేన, విస్మయంతేహి శిరచ్ఛేద కారిణాఽపి ప్రహారకుశలేన వైరిణా శౌండీరమానినః । అనేనైవచ సర్వాంగాహ్లాదకేన కవినటశక్తి జన్మనా చమత్కారేణ విప్రలబ్ధాః పరమానంద రూపతాం దుఃఖాత్మకేష్వపి కరుణాదిషు సుమేధసః ప్రతిజానతే, ఏతదాస్వాద లౌల్యేన ప్రేక్షకా అపి ఏతేషు ప్రవర్తంతే । కవయస్తు సుఖదుఃఖాత్మక సంసారాను రూప్యేణ రామాదిచరితం నిబధ్నంతః సుఖదుఃఖాత్మక రసానువిద్ధమేవ గ్రథ్నంతి । పానకమాధుర్యమివ చ తీక్ష్ణస్వాదేన దుఃఖాస్వాదేన సుతరాం సుఖాని స్వదంతే ఇతి ।

(హిందీనాట్యదర్పణం, పుట. 292)

—అంటే వీటివల్ల (కరుణాది రసాలవల్ల) కూడా సహృదయులలో చమత్కారం కలుగుతుంది. అందుకు కారణం రసాస్వాదన మునిగిపోయిన తరవాత వస్తువును యథాతథంగా చూపించే కవులయొక్క, నటులయొక్క కౌశలం. ఎందుకంటే వీరత్వాన్ని గురించి గర్వించే వారుకూడా ఒక్కవేటుకు తల నరికివేసే ప్రహారకుశలుడయిన శత్రువుయొక్క నైపుణ్యాన్ని చూసి దానివల్లకూడా విస్మయాన్ని (దానివల్ల కలిగే చమత్కారాన్ని) అనుభవిస్తారు. అన్ని అంగాలకు ఆనందాన్ని కలిగించే (అన్ని ఇంద్రియాలకు ఆహ్లాదకరమయిన) కవులయొక్క నటులయొక్క సామర్థ్యం (నైపుణ్యం) వల్ల కలిగే చమత్కారం వల్ల, మోసపోయి, బుద్ధిమంతులుకూడా దుఃఖాత్మకాలయిన కరుణాది రసాలనూ పరమానంద రూపాలని అనుకుంటారు. వీటిని ఆస్వాదించే లోభాన్ని ఆపుకోలేకపోవడంవల్ల ప్రేక్షకులు, సామాజికులు వీటికి (ఆస్వాదనకు) సిద్ధపడతారు. కవులయితే సుఖదుఃఖాత్మకమయిన ప్రపంచానికి అనుగుణంగా, రామాదుల గుణశీలాదులను వర్ణించేటప్పుడు సుఖదుఃఖాత్మక రసాలతోనే (కావ్య, నాటకాదులను) రచిస్తారు. పానకంలోని మాధుర్యం దానిలో వేసిన మిరియాల ఘాటువల్ల, మరింత రుచిగా అనిపించినట్లు, కరుణాది ప్రధాన రసాలలో దుఃఖం యొక్క తీవ్రమయిన ఆస్వాదంతో కలిసి, సుఖానుభూతి ఇంకా ఆనందదాయక మవుతుంది.

పైవివేచన ఆధారంగా జైనాచార్యులు ప్రతిపాదించిన సమాధానాలు ఈ విధంగా ఉన్నాయి.

5. కరుణరసంవల్ల లభించే ఆనందం (చమత్కారం) కావ్యకౌశలం మీద లేదా కావ్యమూ, నాట్యమూ రెండింటి కౌశలంమీద ఆధారపడి ఉంటుంది. ప్రేక్షకుడు లేదా శ్రోత కరుణరసంలో ఆనందానుభూతి పొందకు, కరుణ రసాభివ్యంజనలో కవి లేదా అభినేత కళా నైపుణ్యం వల్ల చమత్కృతుడవుతాడు. ఈ చమత్కారం వల్లనే కరుణరసంలో ఆనంద భ్రాంతి లేక ఆనందాభావం కలుగుతుంది. అంటే కళాసౌందర్యం శోకోద్వేగాన్ని చమత్కారంగా మార్చివేస్తుంది. కళకు ఆధారభూతమయిన సిద్ధాంతం సామంజస్యం, అనేకత్వంలో ఏకత్వస్థాపన. అంతర్వృత్తులలో సమన్వయం కుదర్చడం మూలాన ఈ ప్రక్రియ తనంత తాను సుఖప్రదమవుతుంది. దీనినే కళాసృజన లేదా సౌందర్య సృష్టి వలని ఆనందమంటారు. కళాసృజనసమయంలో కవి చిత్తమూ, కళానుభూతి సమయంలో సహృదయుని చిత్తమూ ఈప్రక్రియ ద్వారా సమాహితమయి, పైన చెప్పిన ఆనందాన్ని అనుభవిస్తుంది. ఇదికాకుండా సమృద్ధమయిన అభివ్యంజన, విశిష్టపద రచన, సంగీత గుణం, నాటకంలో నాట్యపరికరాలు మొదలయిన 'కావ్యాలంకార' జనితాహ్లాదం కూడా కరుణ యొక్క కటుత్వాన్ని తొలగించడంలో సహకరిస్తుంది.

పాశ్చాత్యవిమర్శన శాస్త్రంలో కూడ కొంతమంది విమర్శకులు ఈ అభిప్రాయాన్నే సిద్ధాంతీకరించారు. అక్కడ దీనిని 'కావ్యరూప సిద్ధాంతం' అన్నారు. ఈ సిద్ధాంతాన్ని బట్టి కావ్యరూప సౌందర్యం కారణంగా కరుణరసంయొక్క కటుత్వం సమసిపోతుంది, సహృదయుడి చిత్తం చమత్కారాన్ని అనుభవిస్తుంది.

ఇవేకాకుండా ఉత్తమమయిన ట్రాజెడిలో, మనముందుంచబడిన కథలో నిబిడశోంద శారాన్ని వహన్యం చేయడంలో సహకరించే ఇతర తత్త్వాలు కూడా ఉంటాయి. నాటక రచయిత

యొక్క సృజనాత్మక కళాప్రతిభ, ఛందస్సులలోని లయ మొదలయినవి ఆ తత్త్వాలు ముఖ్యంగా గ్రీకు, ఎలిజబెత్తు యుగంలోని నాటకాలలో ఈ లయ కొన్ని క్షణాలపాటు మన మనస్సును ట్రాజెడియొక్క అంధకారపూర్ణమైన లోతులనుంచి బలాత్కారంగా దూరంగా తీసుకొనివెళుతుంది. ట్రాజెడిలో ఛందఃప్రయోగానికి ఉన్న ప్రాధాన్యాన్ని గురించి ముందు ముందు విస్తృత-వివేచన చేయాలి. కాని ప్రస్తుతం చాలాసార్లు మన ఇంద్రియాలకు ఛందస్సు సమ్మోహనౌషధంగా పనిచేస్తుందని చెప్పవచ్చు. ఎస్కిలస్, షేక్స్పియర్ నాటకాలలో భాషాసౌందర్యంవల్ల దుఃఖబాధ తగ్గిపోతుంది. ఇంకోరూపంలో అప్పుడప్పుడు ఇంకా తీవ్ర మయిపోయినా, దుఃఖంలోఉండే స్థూల-నికృష్టతత్త్వాలు నశించిపోతాయి.'

(థియరీ అఫ్ డ్రామా- నికెల్, పుట. 182)

కరుణ రస ఉపభోగాన్ని గురించి భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలో ప్రత్యక్షంగానో పరోక్షంగానో పై అయిదు సమాధానాలు ప్రతిపాదితమయ్యాయి. పాశ్చాత్య కావ్యశాస్త్రంలో నయితే ప్రారంభంనుంచే ఇది ఒక ప్రబలమయిన సమస్యగా ఏర్పడింది. అరిస్టాటిల్, ఆయనకు పూర్వీకులయిన ఆచార్యులనుంచి నేటివరకు, విస్తారంగాను, ఎన్నోరకాల గాను, ట్రాజెడి ఆస్వాద సంబంధమయిన సమస్యగురించి వివేచన సాగుతూవచ్చింది.

మొట్టమొదట అరిస్టాటిల్ ప్రతిపాదించిన క్షాళన సిద్ధాంతం వచ్చింది.

"ఏదైనా గంభీరమయిన, స్వతఃపూర్ణమయిన, నిశ్చిత పరిమాణంతో కూడిన కార్యం అనుకరణ పేరు ట్రాజెడి......... దాంట్లో కరుణ, భయం యొక్క ఉద్రేకంవల్ల ఈ మనోవికారాలను సముచితంగా తీసివేయడం అవుతుంది.' (కావ్యశాస్త్రం, పుట. 19). ట్రాజెడిలో శోకం, త్రాసం మొదలయిన భావాల అతిరంజిత రూపాన్ని అనుభవించడంతో ప్రేక్షకుడిలో ఉండే శోక, భయాది భావాలు ఉద్బుద్ధాలయి, అభివ్యక్తం అవుతాయి. బాహ్యోత్తేజన వల్ల అతడిలో వాసనారూపంగా ఉన్న కటుమనోవికారాలు, ఒక్కసారిగా ఉత్తేజితాలయి, అభివ్యక్తమవుతాయి. ఈ విధంగా వాటి బాధతొలగి పోవడం, తత్ఫలితంగా ప్రేక్షకుడి మనస్సు విశదం కావడం జరుగుతుంది. వైద్యుని పుత్రుడయిన అరిస్టాటిల్ సమాధానానికి ఆధారం చికిత్సాశాస్త్రం. రేచకౌషధం అశుద్ధాలైన అనారోగ్యకర పదార్థాలను బహిష్కరించి, రోగి శరీర-వ్యవస్థను పరిశుద్ధం, ఆరోగ్యకరం చేసినట్లు, ట్రాజెడి చిత్తంలో వాసనారూపంలో ఉన్న మనోవికారాలను ఉద్బుద్ధం చేసి, అభివ్యక్తంచేసి, ప్రేక్షకుడి చేతనను నిర్మలం చేస్తుంది. మనమనస్సులో నానారకాల వికారాలు వ్యాపించి ఉంటాయి. వాటి వల్ల చేతన ప్రకృతిస్థంగా ఉండలేదు. ఈ వికారాలనుంచి విముక్తి పొందడానికి రెండు ఉపాయాలున్నాయి. 1. శమనం (దీనిని ప్లేటో సూచించాడు). 2. అభివ్యక్తి (ప్లేటోకు ప్రత్యుత్తరంగా అరిస్టాటిల్ ప్రతిపాదించాడు) మొదటి దానికంటే ప్రకృతికి ఎక్కువ అనుకూలంగా ఉన్న రెండో ఉపాయాన్ని ట్రాజెడి అవలంబిస్తుంది. ఈ విధంగా భయదాలయిన ప్రసంగాలను చూడటం, వినడం, మననం చేయడం వల్ల చిత్తం నిర్వికారమయి పోతుంది. చిత్తనిర్వికారస్థితి తప్పకుండా శాంతిమయంగా, సుఖమయంగా ఉంటుంది. ఈ

సిద్ధాంతం 'అరస్తూ కావ్యశాస్త్రం'లో విపులంగా వివరించబడింది. కావ్యాస్వాదంలో అభావాత్మకరూపాన్ని మాత్రమే వ్యాఖ్యానించడం దీంట్లో అన్నిటికన్నా స్పష్టంగా కనిపించే దోషం. ఈ విధంగా నిష్పన్నమయిన అనుభవం శాంతిమయం అవడంవల్ల చివరకు సుఖమయంగానే పరిణమిస్తుంది. కాని ఇది ఆనందం యొక్క అభావాత్మకరూపం. ప్రేక్షకుడు కేవలం చిత్తశాంతికోసం ఈ అభావాత్మక ఉపలబ్ధి కోసం నాటకశాలవైపు లేదా కావ్యపఠనం వైపు పరుగుపెడతాడని విశ్వసించడం కష్టం. పాశ్చాత్య విమర్శకులు కూడా ఈకారణంగానే ఈ సిద్ధాంతాన్ని ఖండించారు. 'ప్రేక్షకుడు భావాల క్షాళనంకోసం కాదు, భావాలను అనుభవించడానికి నాటకం లేదా కావ్యంవైపు ఉన్ముఖుడవుతాడు. నాటకశాల ఆసుపత్రి కాదుగాదా'! అని లూకసు స్పష్టంగా తెలిపాడు.

క్షాళన సిద్ధాంతమే కాకుండా, పాశ్చాత్యదార్శనికులు, విమర్శకులు ఇంకాఎన్నో సమాధానాలను నిపుణంగా ప్రతిపాదించారు. ప్రేక్షకుడికి లేదా పాఠకుడికి ట్రాజెడిలో ఒక రకమయిన ద్వేషజన్యమయిన ఆనందం లభిస్తుందని రూసో అభిప్రాయం. ఈ ఆనందానికి ఆధారం పరపీడన లేదా స్వపీడన అనే మానవ సహజ ప్రవృత్తిలో ఇమిడి ఉందని ఆయన అంటాడు. మనకు ఇతరుల దుఃఖం వల్ల ప్రచ్ఛన్నంగా సుఖం లభిస్తుంది. ఇది మానవుడిలో ఉన్న ఆదిమపాశవిక సంస్కారం. దీని మూలాన రంగస్థలం మీద నాయికా, నాయకులు కష్టాలు అనుభవిస్తుంటే చూసి సామాజికుడికి, చిన్నపిల్లవాడికి సీతాకోకచిలుకను పట్టుకొని దాని రెక్కలు విరిచినపుడు కలిగేటటు వంటి ఆనందంలాంటి, ఒకరకమయిన ఆనందంకలుగుతుంది. పరపీడనలో రెండో పక్షం, స్వపీడన. తన్నుతానుపీడించుకోవడం (కష్టపెట్టుకోవడం) లో మానవుడికి ఒకరకమయిన ఆనందంకలుగుతుంది, దుఃఖం కూడా ఒకరకమయిన విలాసమే. నిజానికి ఈరెండు ప్రవృత్తులు అసాధారణమయిన మన స్థితికి ద్యోతకాలు. సాధారణ స్వస్థ చిత్తవృత్తిలో పరపీడన స్వపీడనలకు ఆస్కారంలేదు. కనక చాలా మంది విమర్శకులు వీటికి బదులు మానవ సానుభూతిని ఊహించారు. కరుణదృశ్యాలలో మానవ సానుభూతి (సుఖం) లభిస్తుందని వీరు అంటారు. వారు ఇంకో అడుగు ముందుకువేసి పరసహానుభూతి వాస్తవానికి ఆత్మసహానుభూతి యొక్క ఒకరూపమేనని నిరూపిస్తారు. ఇలాంటి అభిప్రాయాలతో ఇంగ్లీషుకవి షెల్లీ, ఫ్రెంచి విమర్శకుడు ఫౌంతనెల్ పేర్లు జోడించబడ్డాయి. సుఖదుఃఖాలకు సహోదరసంబంధమని వీరి విశ్వాసం. ప్రసిద్ధ జర్మన్ వేదాంతి షోపెన్‌హార్ ఈ అభిప్రాయాన్నే దార్శనికశబ్దాలలో అభివ్యక్తం చేస్తూ ఇలా వ్రాశాడు. జీవితంలోని గంభీరమయిన, దుఃఖమయమయిన పక్షానికి ట్రాజెడి ప్రాధాన్యం ఇస్తుంది. జీవితం వ్యర్థమనీ, జగత్ ప్రపంచం అసారమనీ వ్యక్తంచేస్తూ, చరమ సత్యాన్ని ఉద్ఘాటించడమే దాని ప్రయోజనం. జర్మనీకి చెందిన మరోవేదాంతి ష్లెగెల్ ఈ అభిప్రాయాన్నే ఇంకోవిధంగా ప్రతిపాదించాడు. భౌతిక జీవితాన్ని ఏదో అదృష్టశక్తి నడిపిస్తుందనీ, దాని ముందు మానవుడి సమస్త బల వైభవం తుచ్ఛమనీ భావించే ఒక చైతన్యం ట్రాజెడీవల్ల మనసుస్సులలో ఉదయిస్తుందని ఆయన అభిప్రాయం. ఇది ఒకవైపు అహంకారాన్ని సమయింపజేస్తుంది, మరోవైపు దుఃఖ సమయంలో మనకు సహనశక్తిని కలిగిస్తుంది. జీవితంలోని ఈ అలౌకిక విధానాను భూతి నిజంగా ఒక ఉదాత్త భావం. దానివల్ల మానవుడికి మనశ్శాంతి లభిస్తుంది. ఇదే 'భయదానందం'లోని

రహస్యం. ఈ సమాధానాలన్నీ దుఃఖవాదం మీద ఆధారపడి ఉన్నాయి. అంటే వేర్వేరు దృక్పథాలతో దుఃఖరసాన్నే ట్రాజెడి యొక్క మూల ఆస్వాదంగా పరిగణిస్తాయి. ప్రతి అభిప్రాయంలోను సత్యాంశం కొద్దిగానో-గొప్పగానో ఉంటుంది. అదేవిధంగా పైఅభిప్రాయాల్లోనూ సత్యాంశం ఉన్నది. కాని వీటిలో చాలా మట్టుకు మన జిజ్ఞాసను తృప్తిపరచలేవు. ఉదాహరణకు పరపీడనలోని సుఖం మానవుడిలోని పాశవిక సంస్కారాలను సూచిస్తుంది. కళయొక్క చరమోద్దేశం చైతన్యపరిష్కారం ప్రాచీన కాలంలోని పాశవిక వినోదోత్సవాలని ఉటంకించి, కళలను వాటితో పోల్చడం సమంజసం కాదు. అదేవిధంగా స్వపీడన ప్రవృత్తి కూడా సాధారణమూ, సహజమూ అయిన మనః ప్రవృత్తిని సూచించేది కాదు. మానవ సానుభూతి అన్న తర్కం మిగతా వాటి కంటే సమంజసం కాని వాస్తవ జీవితంలో కరుణ దృశ్యాల సాక్షాత్కారం వల్ల కూడా మానవ-కరుణ లేదా సహానుభూతి కలుగుతుంది కాని దాని వల్ల సుఖంకలగదు అన్నదేప్రశ్న. ఈ విధమయిన సందర్భాలలో మన ఉదాత్త భావాలు జాగృతమవుతాయి, కర్తవ్య బుద్ధి మేల్కొంటుంది, వ్యక్తిగత సంకుచితత్వం నశించి, మన చైతన్యం సాత్త్వికం అవుతుంది. అయినా, ఈ అనుభవం సుఖమయం కాదు. అవి మళ్ళీకలగకుండా తప్పించుకోవడమే దీనికి నిదర్శనం. సుఖం మళ్ళీ-మళ్ళీ కలగాలని కోరుకోవడం సర్వథాస్వాభావికమే. ఇలాంటప్పుడు మానవ సానుభూతి, మానవకరుణ, ఆత్మ కరుణ మొదలయిన వాటిపై ఆధారపడిన కరుణ రసాస్వాద సమస్య పరిష్కారం కాదు. షోపెన్‌హార్ దార్శనిక సమాధానం దుఃఖవాదం మీద ఆధారపడింది. భారతీయ బౌద్ధదర్శనం దీనికి ప్రేరక-పోషకతత్త్వం. బౌద్ధదర్శనాను సారం దుఃఖం ప్రథమ ఆర్యసత్యం. దీన్ని సక్కగాతెలుసుకోవడం జీవితంలోప్రథమసిద్ధి. దీనిమీదనే మిగతా సిద్ధులన్నీ ఆధారపడిఉన్నాయి. కనక కరుణరసం జీవితంలో ఆద్యరసం. సత్యాన్ని పొందడంలో నిహితమయి ఉన్న ఆనందం జీవితంలో కరుణయొక్క అంగిత్వాన్ని ప్రతిపాదించే కావ్యం వల్ల లభిస్తుంది. భారతదేశంలో ప్రధానంగా బౌద్ధదర్శనంలోనే దుఃఖవాదం ప్రతి పాదితమయింది. కాబట్టి కరుణ రసాస్వాదానికి దుఃఖవాద మూలకమయిన ఈ సమాధానం కేవలం బౌద్ధదర్శనంలోనే లభిస్తుంది. భారతీయ విమర్శకుడికి ష్లెగెల్ అభిప్రాయం కూడా కొత్తది కాదు. భారతీయ సాహిత్యంలో ఈ 'నియతివాదాని' (భాగ్యవాదాని)కి సంబంధించిన వందలకొద్ది నక్కటి ఉదాహరణలు లభిస్తాయి. రామాయణం,మహాభారతం, పురాణాలు, భక్తికావ్యాలలోను, ఇంకా ఆధునిక సాహిత్యంలోనూ, దీని ప్రభావం అడుగడుగునా గోచరిస్తుంది. ఏనాటినుంచో భారత దేశం భాగ్యం (అదృష్టం) గురించి వర్ణించీ-వర్ణించీ తన మనస్సును ఓదార్చుకొంటున్నది.

కరమ్ గతి టారే నహి టరీ ।
ముని బసిష్ఠ సే పండిత జ్ఞానీ సోధి కేలగన్ ధరీ ।
సీతాహరన్, మరన్ దశరథ్ కో, బన్‌మే బిపతి పరీ ॥

(కర్మఫలం అనుభవించక తీరేదికాదు. వసిష్ఠముని వంటి పండితుడు ఎంతగానో పరిశోధించి [పట్టాభిషేకానికి] ముహూర్తంపెట్టాడు కాని సీతాపహరణం, దశరథ మరణం, అడవులలో ఆపదలు తప్పలేదు.)

అయితే, ఒక్కటే భేదం. ఈ సిద్ధాంతం ఎప్పుడూ కావ్యశాస్త్ర సిద్ధాంతంగా రూపొందలేదు, ఎందుకు ? ఇది భారతీయ కావ్యశాస్త్రానికి ప్రాణభూతమయిన రస సిద్ధాంతానికి వ్యతిరేకం కావడంవల్ల.

అభావాత్మకమయిన సమాధానాలు ఇంకా రెండో-మూడో ఉన్నా, వాటికి గంభీరమయిన తర్కబలం లేదు. ఉదాహరణకు, హ్యూమ్, డ్యూబాయిల అభిప్రాయం ప్రకారం ప్రేక్షకుడు నిత్యజీవితంలోని రసహీనతనుంచి విముక్తి పొందడానికి ట్రాజెడీని చూస్తాడు లేదా చదువుతాడు. ట్రాజెడీవల్ల అతని జీవితంలో ఒకరకమయిన ఉత్తేజన కలుగుతుంది. దానికి ఆధారం భయమే కావచ్చు, శోకమే కావచ్చు. ఎందుకంటే 'విసుగు చెందడం కంటే దుఃఖాన్ని అనుభవించడంలోనే ఎక్కువ రసం ఉంది.' ఈ ఆశయం వెనకకూడా ఉత్తేజనా-సిద్ధాంతమే పనిచేస్తున్నది. ఉత్తేజన ఎంత కటువయినదయినా, దానిలో ఒక విశిష్టమయిన ఆనందం ఉంది. ఈ సిద్ధాంతంలో అంత బలం లేదని చెప్పవలసిన అవసరంలేదు. ఎందుకంటే ఈ సిద్ధాంతం ఉత్తేజనానందంలో ఉన్న స్పష్టమయిన భేదాన్ని ఉపేక్షిస్తుంది. మనం అప్పుడప్పుడూ సాధారణ దినచర్యపట్ల విసుగుచెంది ఉత్తేజనాపూర్ణమయిన సమయాన్ని కోరుకుంటాము అనడంలో సందేహంలేదు. కాని జీవితంలో వాస్తవమయిన ఉత్తేజన తక్కువగా ఉందని, అందుకని వ్యక్తి కల్పనాప్రసూతమయిన ఉత్తేజనకోసం నాటకశాలకు వెళతాడనుకోవడానికి వీలులేదు. అదీగాక ఉత్తేజన ఆనందానికి పర్యాయంకాదు. కనీసం శోక-భయజన్య ఉత్తేజనలో ఆనందాన్ని ఊహించుకోవడం ఆరోగ్యంగా ఉన్న మనస్థితిలో సాధ్యం కాదు. ఇంకో తర్కంకూడా ఉన్నది. కావ్యంలో కానీ నాటకంలోకానీ ఉండే శోక-భయాది భావాలు, వాటికి సంబంధించిన పరిస్థితులు అవాస్తవికాలు, కనక వాటివల్ల మనకు క్లేశం కలగదు, పైపెచ్చు కళాకౌశలంవల్ల ఒకరకమయిన చమత్కారం లభిస్తుంది. నిజానికి ఈ అభిప్రాయం కళను ఒక తమాషాకింద జమకట్టి, సాధారణీకరణ సిద్ధాంతాన్ని త్రోసిరాజంటుంది. ఒకవేళ సామాజికుడు కావ్యం లేదా నాట్యం అవాస్తవికాలు అని అనుకుంటూ ఉండేటట్లయితే తాదాత్మ్యభావం సాధ్యపడదు, మరి తాదాత్మ్యం లేకుండా రస నిష్పత్తి ఎలా జరుగుతుంది ?

ఇప్పుడు భావాత్మకాధారాలు ఉన్నవీ, నిశ్చయంగా గంభీరాలూ, ప్రాముఖ్యం ఉన్నవీ అయిన సమాధానాలను గురించి ఆలోచిద్దాము. ట్రాజెడీలో మానవ హృదయానికి సంబంధించిన శౌర్యమూ, ఉదాత్తత్వమూ మొదలయిన భవ్యతరగుణాలు ప్రదర్శితమవుతాయి. వీరత్వం పతనంచెందడంలో కూడా ఒక గౌరవం ఉంది. అది శోకం, భయం మొదలయిన వాటిని భవ్యప్రకాశంతో శోభామండితం చేస్తుంది. ఇలాంటి ప్రసంగాలను చూడటంవల్ల మన మనస్సులలో క్లేశం పుట్టదు. పైపెచ్చు ఒక ఉత్తమమయిన అనుభూతి కలుగుతుంది. అది తప్పనిసరిగా సుఖదమూ, ప్రీతికరమూ అయినది. నీత్సే అభిప్రాయం దీనికంటేకొద్దిగా భిన్నమయింది. అతని అభిప్రాయం ప్రకారం ట్రాజెడీలో జీవితంలోని వెలుగునీడలు రెండూ చాలా భవ్యంగా చిత్రితమవుతాయి. జీవితంలోని ఈ ద్వంద్వాత్మక స్థితిని అనుభవిస్తూ, ప్రేక్షకుడు ట్రాజెడీలోని రసాన్ని గ్రహిస్తాడు. సుప్రసిద్ధ వేదాంతి హీగెల్‌కూడా ఈ ద్వంద్వాన్ని అంగీకరిస్తాడు. కాని ఆయన దృష్టితో ద్వంద్వం సిద్ధికాదు, సాధనం. అంటే ఆనందానికి

కారణం ద్వంద్వంకాదు, ఈ ద్వంద్వం ద్వారా చివరకు సిద్ధించే జీవన-భవ్యతర-సమాహితియే ఆనందానికి కారణం. 20వ శతాబ్దంలో ఐ. ఏ. రిచర్డ్స్ హీగెల్ యొక్క 'రహస్యవాది కావ్య సిద్ధాంతా'న్ని అవహేళన చేస్తూనే, దాదాపు ఈ సత్యాన్నే మనోవిజ్ఞానశాస్త్ర పారిభాషిక శబ్దాలలో ప్రతిపాదించాడు. ఆయన అభిప్రాయానుసారం అంతర్వృత్తుల సామంజస్యమే కావ్యోద్దేశం. ఏ కావ్యరూపమయితే ఎక్కువకెక్కువగా వేర్వేరు అంతర్వృత్తులకు సామంజస్యం కూర్చడంలో సఫలం అవుతుందో, దానికి కళాత్మకవిలువలు అంత ఎక్కువగా ఉన్నాయని పరిగణించాలి. కరుణ, భయం ట్రాజెడీకి ఆధారభూతాలయిన అంతర్వృత్తులు. ఇవి రెండూ పరస్పరం విరుద్ధాలు. ఎందుకంటే కరుణయొక్క ధర్మం ఆకర్షణ అయితే భయం యొక్క ధర్మం వికర్షణ. కనక వాటికి సామంజస్యం కల్పించడం ఎంత కష్టమో అంత పరిపూర్ణతా సంపాదకంకూడా. కాబట్టి ట్రాజెడీలో అంతర్వృత్తుల సామంజస్యానికి అన్నింటిని మించిన శక్తి ఉన్నదన్న విషయం స్పష్టం. అంతర్వృత్తుల సామంజస్యంవల్ల తప్పనిసరిగా సంతృప్తి లభిస్తుంది కనక ట్రాజెడీయొక్క ప్రభావం కూడా క్లేశకరం కాకుండా సంతృప్తి కరమే అవుతుంది. ఈ సమాధానాలు ఎక్కువగా పరిపుష్టాలూ, సమంజసాలు అయినప్పటికీ, వీటివల్ల జిజ్ఞాసాశమనం జరగదు. ఒక వీరుడి బలిదానం సాధారణంగా మన మనస్సులలో నిరాశానిస్పృహలకి బదులు ఉదాత్తభావాలను ఉద్బుద్ధం చేస్తుందనడంలో సందేహం లేదు. కాని కేవలం ఈ ఒక్క తర్కంవల్లనే సమస్యకు సమాధానం లభించదు. ఎందుకంటే ఇది ప్రతి పరిస్థితికి అనుకూలంగాలేదు. రెండోది ట్రాజెడీలో కేవలం వీరుడి బలిదానమేకాదు, అసహాయ-సరళ-సుందర వ్యక్తులను నిర్దయగా పీడించడమూ, చంపివేయడమూ జరుగుతూ ఉంటుంది. మహాపురుషులపట్ల మన మనస్సులలో జాలి కలగదనడం నిజమే కాని వారి శోకమూ, పతనమూ మనకు ఎలాంటి పరిస్థితిలోను సంతృప్తి కలిగించదు. మన మనస్సులో ఉత్సాహం ఉరకలు వేస్తుంది, ఉదాత్తభావాలు మన మనస్సును ఉద్వేలితం చేస్తాయి కాని శోకం ఉపశమించదు. ఆధునిక యుగానికిచెందిన ఆంగ్ల విమర్శకుడు లూకస్ ఇతర సిద్ధాంతాలను ఖండించి, నీత్సే అభిప్రాయంతో కొంతమేరకు ఏకీభవిస్తూ ఇలా అంటాడు. 'ట్రాజెడీ జీవితంలోని ఉత్థాన పతనాలను ఉదాత్తంగా చిత్రీకరించి మనముందుంచుతుంది. దానివల్ల జీవిత సత్యంయొక్క భవ్యతమరూపంతో రసాస్వాదన చేస్తాం'. (ట్రాజెడీ-లూకస్, పుట. 55) ఈ సమాధానాన్నికూడా మనం కొంతమటుకే స్వీకరించగలుగుతాం. ఎందుకంటే జీవిత సత్య సమగ్రరూప రసాస్వాదనచేసే సామర్థ్యం సాధారణ సహృదయుడిలో ఉండదు. జీవితోత్థానంతోపాటు పతనాన్ని కూడా, దాని ఉదాత్తత్వం ఆధారంగా, ప్రీతికరంగా ఎంచుకోవడానికి తగినంత సరియైనకారణంలేదు. ఎందుకంటే వాస్తవజీవితంలో ఇలాంటి ప్రసంగాల వల్ల ప్రేరేపణ గ్రహించినా, అవి మళ్ళీమళ్ళీ సంభవించాలని కోరుకోము. కాని సాహిత్యంలో ఇలాంటి ప్రసంగాలను మళ్ళీమళ్ళీ చూడాలనీ-చదవాలనీ కోరుకుంటాం. ఒక దృష్టాంతంతో ఈ విషయం ఇంకా స్పష్టం అవుతుంది. గాంధీగారి బలిదానం ఆధునిక భారతీయ జీవితంలో అన్నింటినిమించిన ప్రేరణదాయకమయిన సంఘటన. కాని అది ప్రీతికరం కాలేదు. అది మళ్ళీమళ్ళీ జరగాలని మనం కోరుకోము. దాని ఉదాత్తత్వంవల్ల దుఃఖభారం కొంతమట్టుకు తగ్గిపోతుంది. కాని పూర్తిగా సమసిపోదుకదా. సుఖంగా పరిణమిస్తుందన్న

ప్రశ్నకు తావేలేదు. ఈతనికంటే హెగెల్ తర్కం ఎక్కువ విశ్వసనీయంగాఉంది. ట్రాజెడీ వల్ల జీవితంలోని జయపరాజయాల ద్వంద్వాల అనుభవం మన చైతన్యంలోని పరస్పరం వ్యతిరేకాంతర్వృత్తులను ఉద్బుద్ధం చేసి, చిట్టచివరకు సమన్వితం చేస్తుంది. తత్ఫలితంగా మన ఆత్మ సమాహితమవుతుంది. మూలద్వంద్వం ఎంత ప్రబలంగా, తీవ్రంగా ఉంటుందో, ఆత్మ-సమాహితికూడా పూర్ణమూ, గంభీరమూ అవుతుంది. కనక ఇతర కావ్యరూపాలకంటే ట్రాజెడీవల్ల ప్రేక్షకుడికి ఎక్కువ సంతృప్తి కలుగుతుంది. రిచర్డ్స్ 'ఆత్మ'కు బదులు 'చైతన్యం' అనే శబ్దాన్ని ప్రయోగించి, ఈ సమాధానాన్ని ఇంకా ఎక్కువ బుద్ధిగ్రాహ్యం చేశాడు. లూకస్ మొదలయినవారు వ్రాసినట్లు, రిచర్డ్స్ వివేచన అరిస్టాటిల్ ఆశయాన్ని సరియైన రూపంలో ప్రతిపాదించకపోయినా, అంగీకారయోగ్యం కాకపోదు. ఇందులో 'ఎలా' అనేదానిబదులు 'ఏమిటి' అన్న వివేచన ఎక్కువగా ఉండటమే ఇందులోని పెద్దదోషమని నాకు అనిపిస్తుంది. ట్రాజెడీ బొత్తిగా వ్యతిరేకంగా ఉన్న- ఆకర్షణ-వికర్షణ-అంతర్వృత్తుల మధ్య సామంజస్యంకూర్చి, చైతన్యాన్ని సమాహితం చేస్తుంది. కనక దాని ప్రభావం తృప్తికరం. బాగానేఉంది కాని ఈ సామంజస్యం ఎలా సంభవిస్తుంది ? దీనికి జవాబుకూడా అవసరమేకదా ! ఎందుకంటే దుఃఖం సుఖంగా ఎలా పరిణమిస్తుందన్నదే అసలు సమస్యకదా !

ఈ విధంగా రెండు - రెండున్నరవేల సంవత్సరాలనుంచి ప్రాచ్య - పాశ్చాత్య, ప్రాచీన-అర్వాచీన విమర్శకులు ఈ ప్రశ్నకు జవాబు చెప్పడానికి తలలు బద్దలుకొట్టుకుంటున్నారు. కాని ప్రశ్నకు ఈనాటికీ తిరుగులేని, లేదా అందరికీ ఆమోదయోగ్యమయిన సమాధానం లభించలేదు. పై అభిప్రాయాలన్నింటినీ విశ్లేషించిన తరవాత ఈ క్రింది నిర్ణయాలు లభిస్తున్నాయి.

1. దాదాపు అన్ని తర్కాల్లోను సత్యాంశం తప్పకుండా ఉన్నది. పరహింస (పీడన) లోకూడా సత్యాంశం ఉన్నది. భేదం మాత్రాభేదమే. కొన్ని తర్కాలు ఇతర తర్కాలకంటే ఎక్కువ గ్రాహ్యంగా ఉన్నాయి. అంతే.

2. జిజ్ఞాసకు సమగ్రంగా సంతృప్తి కలిగించే సంపూర్ణమయిన సమాధానం ఒక్కటీ లేదు. మీరు పూర్తిగా ఆస్తికులయితే అంటే ఆత్మయొక్క ఆనంద రూపత్వంలో మీకు ఎలాంటి తర్కానికి చోటులేదని విశ్వాసముంటే, మీకు అభినవగుప్తుడి సమాధానం తృప్తి కలిగించవచ్చు. కాని ఈ 'అయితే'- ఈ అనుబంధం- అంత సరళమయిందికాదు. ఎందుకంటే ఇలాంటి విశ్వాసం ఈనాడు ఎంతమందికి ఉంటుంది ? ఎలా ఉండగలుగుతుంది ? సాధారణ తర్కశాస్త్రమూ, మనోవిజ్ఞానమూ ఆధారంగా భట్టనాయకుడి తర్కం (సంవిద్ విశ్రాంతి, సత్త్వోద్రేక సిద్ధాంతాలను విడిచి) చాలా గంభీరమయింది, పాశ్చాత్య విమర్శకులు అనేక విధాలుగా, తమతమ పద్ధతిలో ఈ విషయాన్నే అభివ్యక్తీకరించారు. ఈ సిద్ధాంతం, నిజానికి కళాత్మక సామంజస్యమూ, సాధారణీకరణమూ (Universality) అన్న సిద్ధాంతాల సమ్మేళనం. ఇది బహుశ ప్రస్తుతప్రశ్నకు అన్నింటికంటే విశ్వసనీయమయిన సమాధానం.

3. నిజానికి జిజ్ఞాసకు సమ్యక్‌రూపంలో పరితుష్టి కలగాలంటే మనం అనేక సిద్ధాంతాలు ఆధారంగా, ఒక మిశ్రమ సమాధానాన్ని ఏర్పరచుకోవాలి. అనేక కారణాలు

కలిసే దుఃఖాన్ని సుఖంగా పరిణమింపచేస్తాయి. క) కావ్యంలో శోకం ప్రత్యక్షానుభవ విషయంకాక కల్పనాత్మకానుభవానికి సంబంధించిన విషయం. కాబట్టి ఆ శోకబాధ, కల్పనా ప్రభావంవల్ల చాలామట్టుకు తగ్గిపోతుందీ అని అనడంలో ఎలాంటి సందేహమూలేదు. ఖ) కావ్యంలోని శోకం వ్యక్తిగతం గాక, సాధారణీకృతమయిపోతుంది. కనక మమతాజన్యమయిన ప్రతిహతికి నిరాశకు తావులేదు. వైయక్తిక సంసర్గాలతో-వ్యక్తిగత రాగద్వేషాలతో, విముక్తమయి చైతన్యం విశదమయిపోతుంది. చిత్తవైశద్యం తప్పకుండా ఒక సుఖప్రదమయిన మనస్థితి. గ) కరుణకావ్యాలలో కరుణ సాధారణంగా మహాపురుషులతో సంబంధించి ఉంటుంది. గొప్పదనంతో సంబంధం ఏర్పడటంవల్ల శోకాదులలో ఉండే లఘుత్వం సమసిపోతుంది. అవి ఉదాత్తత్వంతో శోభిల్లుతాయి. ఈ కరుణ దృశ్యాలలో సాధారణంగా మానవ శౌర్యం; గౌరవం భవ్యంగా ప్రదర్శితమవుతాయి. అది సామాజికుడి చైతన్యానికి ఉత్కర్ష కలిగిస్తాయి. 'ఉత్తర రామచరితం'లో రాముడి ఉదాత్త కర్తవ్యభావం అతని వక్తిగత దుఃఖానికి విశిష్టగౌరవం ఆపాదిస్తుంది. ఇలాంటి ప్రసంగాలు జీవితంలోని గంభీరపక్షాలను మనముందుంచుతాయి. వీటివల్ల సహృదయుడు గహంతర జీవితసత్యాలను సాక్షాత్కరింపచేసుకొనే అవకాశం పొందుతాడు. సత్యసాక్షాత్కారం నిజంగా ఒక మహాసిద్ధి. దానివల్ల ఆత్మకు ఉత్కర్ష కలుగుతుంది. ఈ విధంగా కరుణ ప్రసంగాలవల్ల గంభీర జీవనరసం సిద్ధిస్తుంది. ఙ) చివరకు, కళాప్రక్రియ దుఃఖాదుల లేశమాత్రాన్నికూడా నశింపజేస్తుంది. కళాప్రక్రియ వైవిధ్యాన్ని సమాహితంచేసే ప్రక్రియ. విడిపడిపోయిన ఉపకరణాలను (సాధనాలను) సమంజితంచేసి, కళాకారుడు అనేకత్వంలో ఏకత్వం స్థాపిస్తాడు, విరూపానికి రూపం ప్రసాదిస్తాడు. దీనిపేరే కళాత్మక సమన్వితి. భేదంలో అభేదం దీని రాగాత్మకాధారం భేదంలో అభేదానుభూతి నిశ్చయంగా సుఖకరమయిన అనుభూతి. ఈ సందర్భంలో నేను నాదే ఒక ఉద్ధరణను ఉటంకించకుండా ఉండలేకపోతున్నాను.

'అనుభూతికి ఆధారాలు సంవేదనలు. అనుభూతిలో సంవేదనలు వేరువేరుగా ఉండవు. సంవేదనల ఒకక్రమం ఉంటుంది సంవేదనలలో సామంజస్యమూ, అన్వితి స్థాపించబడినపుడు మన అనుభూతి ప్రీతికరమయినదవుతుంది. సంవేదనలు విశృంఖలాలయి, వికీర్ణాలయిపోతే అనుభూతి కటువయినదవుతుంది. కావ్యంలో లభించే సంవేదనలు ప్రత్యక్షమయినవికాక బింబరూపాలుగా ఉంటాయి. ఈ కారణంగానే వాటి కటుత్వం చాలా తక్కువయిపోతుంది, అవి కవిద్వారా 'భావిత'మయిపోతాయి. అందువల్ల వాటిలో తప్పనిసరిగా సామంజస్యం స్థాపితమవుతుంది. ఎందుకంటే కావ్యభావనం అంటే అవ్యవస్థలో వ్యవస్థాపించబడడమే. అవ్యవస్థ వ్యవస్థయే ఆనందం. ఈ విధంగా జీవితంలో కటు అనుభవాలు 'దా, కావ్యంలో, తమ ఆధారభూత సంవేదనలతో సమన్వితం కావడంవల్ల, ఆనందప్రదాలు ఎతాయి.'

(రీతికావ్యకీభూమికా-పుట 84)

కరుణరస సుఖమయాస్వాద విషయంలో సమస్యను ఈ విధంగానే సమాహితం యవలసివస్తుంది.

మూడో అధ్యాయం

1
రసనిష్పత్తి

క) రస నిష్పత్తి :

భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలో రసనిష్పత్తికి ఎంతో ప్రాముఖ్యం ఉన్నది. ఇక్కడ రస వివేచన రసనిష్పత్తినుంచే ప్రారంభమవుతుంది. కారణం భరతుడు రసస్వరూపాన్ని గురించి కాకుండా అసలు రసనిష్పత్తిగురించే వ్యాఖ్యచేశాడు.

'విభావానుభావ వ్యభిచార సంయోగాద్రసనిష్పత్తిః'

(నాట్యశాస్త్రం పుట. ౭౧)

(విభావ, అనుభావ, వ్యభిచారి భావాల సంయోగం వల్ల రసనిష్పత్తి కలుగుతుంది.)

ఈ సూత్రంలో 'సంయోగం', 'నిష్పత్తి' మాటల అర్థం అస్పష్టంగా ఉంది. ఈ రెండుమాటలను ఆధారంగా తీసుకొని తరవాతి ఆచార్యులు గంభీరమయిన శాస్త్రచర్చ చేశారు. భరతుడు స్వయంగా 'నిష్పత్తి' శబ్దవ్యాఖ్య ఈ ప్రకారంగా చేశాడు.

'యథాహి నానావ్యంజనౌషధ ద్రవ్యసంయోగాద్రస నిష్పత్తిర్భవతి, యథాహి గుడాదిభిర్ద్రవ్యైర్వ్యంజనైరోషధిభిశ్చ షాడబాదయో రసా నిర్వర్త్యంతే, తథా నానాభావోపగతా అపి స్థాయినోభావా రసత్వమాప్నువంతీతి.'

(నానావిధాలయిన వ్యంజనాల, ఓషధుల (మసాలాలు), ద్రవ్యాల సంయోగంవల్ల (భోజ్య) రసం ఉత్పన్నమయినట్లూ, గుడాది ద్రవ్యాల, వ్యంజనాల, ఓషధుల వల్ల 'షాడబాది' రసాలు తయారయినట్లు, వివిధభావాలతోకూడుకొని, స్థాయిభావంకూడా (నాట్య) 'రస' రూపం పొందుతుంది.)

ఇక్కడ మొదటి ఉపవాక్యంలో 'రసం ఉత్పన్నమవుతుందనీ', రెండోదాంట్లో 'రసాలు తయారవుతాయనీ', మూడోదాంట్లో 'రసత్వాన్ని పొందుతాయనీ మూడు పరస్పరం సంబద్ధమయిన క్రియలు ప్రయోగించబడ్డాయి. వీటి ఆధారంగా 'నిష్పత్తి'కి అర్థం-తయారవడం, కావడం, స్వరూపాన్ని పొందడం. ఇది సామాన్యమయిన, పారిభాషికంకాని శబ్దకోశార్థం. నిస్ + పత్ (గతౌ) + క్తిన్ = నిశ్శేషంగా స్థితినిపొందే, లేదా అయ్యే భావం: అవడం లేదా స్థితిని పొందడం, అస్తిత్వాన్ని పొందడం, సిద్ధి. (మోనియర్ విలియమ్స్, ఆప్టే మొదలయిన వారి నిఘంటువులు.)

'సంయోగ' శబ్దాన్ని ఇంకా స్పష్టంచేస్తూ భరతుడు ఇలా అన్నాడు :

'యథాహి నానావ్యంజన సంస్కృత మన్నం భుంజానా రసానాస్వాద యంతి సుమనసః పురుషా హర్షాదీంశ్చాధిగచ్ఛంతి తథా నానాభావాభినయవ్యంజితాన్ వాగంగ సత్త్వోపేతాన్ స్థాయిభావానాస్వాదయంతి సుమనసః ప్రేక్షకాః హర్షాదీంశ్చాధిగచ్ఛంతి.'

(నానావిధ వ్యంజనాలతో సంస్కరించబడిన అన్నాన్ని భుజిస్తున్న ప్రసన్నచిత్తులయిన పురుషులు రసాలను ఆస్వాదిస్తూ, హర్షాదులను అనుభవిస్తున్నట్లే. ప్రసన్నచిత్తులయిన ప్రేక్షకులు వివిధభావాలద్వారా, అభినయాలద్వారా - వ్యంజితమయిన, వాచిక - ఆంగిక- సాత్త్విక (మానసిక) అభినయాలతోకూడుకొన్న స్థాయిభావాలను ఆస్వాదిస్తారు, హర్షాదికాలను పొందుతారు.)

పై ఉద్ధరణ ఆధారంగా సంయోగానికి అర్థం స్థాయిభావాలతో చక్కని యోగం = సమ్మిశ్రణం. దృష్టాంతంలోఉన్న 'ఉపగత', 'ఉపేత', శబ్దాలవల్ల ఈ అర్థమే పరిపుష్ట మవుతుంది. (మోనియర్ విలియమ్స్, ఆప్టే మొదలయినవారి నిఘంటువులు.)

ఈ దృష్టాంతానుసారం :

నాట్యరసం = భోజ్యరసం (షాడబాదులు)

స్థాయిభావం = అన్నం

విభావ, అనుభావ, వ్యభిచారి భావాలు = ద్రవ్య, వ్యంజన, ఓషధులు.

ద్రవ్య, వ్యంజన, ఓషధాదులతో అన్న సంయోగం కలిగినపుడు షాడబాది అంటే భోజ్యరసాలు తయారయినట్లు, విభావానుభావ వ్యభిచారి భావాలతో స్థాయిభావసంయోగం కావడంతో నాట్యరసాలు తయారవుతాయి లేదా సిద్ధిస్తాయి. కాబట్టి స్వయంగా భరతుడి వ్యాఖ్యానుసారం ఈ సూత్రానికి ఇదీ అర్థం : విభావానుభావ, వ్యభిచారిభావాలతో స్థాయిభావ సంయోగం లేదా సంసర్గం కలిగినపుడు రసం సిద్ధిస్తుంది, ఆధారభూతమయిన తత్త్వం స్థాయి భావం. అది విభావాదులతో మారినపుడు రససిద్ధి జరుగుతుంది. సంయోగానికి అర్థం సంసర్గం. సిద్ధికి రెండు అర్థాలుండవచ్చు. (1) ఉత్పత్తి లేదా అభావంలో భావకల్పన. (2) నిర్మితి (నిర్మాణం). రసప్రసంగంలో భరతుడు మాటిమాటికి 'ఉత్పత్తి' శబ్దాన్ని ప్రయోగించినా, దృష్టాంతంవల్ల అది కేవలం ఔపచారికమే అని స్పష్టమవుతుంది. అది అభావంలో భావదృష్టిని సూచించేదికాదు. 'నిర్మితి' అందే సాధనాల సంయోగంతో చేసే నవరూపనిర్మాణం. అది ఆధారభూతమయిన ఉపకరణాల (సాధనాల) పరిణతి అయినప్పటికీ, వాటికంటే భిన్నమయిన [illegible] ఈ అర్థమే భరతుడికి అంగీకారయోగ్యం. రసం కొత్తగాసృష్టించే పదార్థంకాదు. 'తథా నానాభావోపగతా అపి స్థాయినో భావా రసత్వ మాప్నువంతి' విభావాదులతో ఉపగతమయి స్థాయిభావాలే రసాలు అవుతాయి, షాడబాదులు అన్నంకంటే వేరయినట్లు, రసం స్థాయికంటే వేరయింది, కాని దానికి ఆధారం స్థాయిభావమే. అదే రసరూపంలో పరిణతమవుతుంది. కనక రసరూపంలో ఏ పదార్థసృష్టి జరగడంలేదు. విద్యమానమయిన

స్థాయిభావరూపమయిన పదార్థమే ఇతర ఉపకరణాల సహకారంతో నవీనరూపాన్ని ధరిస్తుంది. 'నిర్మితి'కి 'నూతనసృష్టి' అన్న అర్థంలేదు. సంస్కారాది క్రియలతో, వ్యంజనాది పదార్థాల సంయోగంతో 'నవరూపప్రాప్తి' యే దానికి అర్థం. దృష్టాంతం ఆధారంగా నిష్పత్తికి భరతునికి అంగీకారయోగ్యమయిన అర్థం ఇదే. 'షాడబాదయో రసా నిర్వర్త్యంతే'లో 'నిర్వర్త్యంతే' అన్నమాటకు స్పష్టమయిన అర్థం 'తయారవుతాయి' అని.

భట్టలోల్లటుడు :

తరవాతికాలంలో కావ్యశాస్త్రంలో భరతుడి ఈ మౌలికసూత్రానికి అనేకరకాల వ్యాఖ్యాన-వివేచనలు ప్రారంభమయినవి. అలా మెల్లమెల్లగా రససిద్ధాంత వికాసం జరిగింది. భరతసూత్రవ్యాఖ్యాకారులలో ప్రథముడు భట్టలోల్లటుడు. లోల్లటుని గ్రంథంకూడా దొరకడం లేదు. రససంబంధమయిన లోల్లటుని ఉద్ధరణలు కొన్ని మొట్టమొదట అభినవగుప్తుని (11 వ శతాబ్దం) 'అభినవభారతి'లోను, మరికొన్ని అతని గ్రంథమే అయిన 'ధ్వన్యాలోకలోచనం'లోను లభిస్తున్నాయి. ఈ ఉద్ధరణలు చాలా సంక్షిప్తంగా ఉన్నాయి. అవి అభినవునిద్వారా తన దృక్పథంతో ఉటంకించబడ్డాయి. కనక ఎంతో అపర్యాప్తాలే కాక బహుశ పూర్తిగా ప్రామాణికాలుకూడా కావేమో. కాని లోల్లటుడి అభిప్రాయాన్ని మొట్టమొదట ప్రతిపాదించినవి ఈ ఉద్ధరణలే. ఇవికాక రెండో ఆధారం మమ్మటుని కావ్యప్రకాశంలో ఉదాహృతమైన లోల్లటుడి ఆశయం. ఇది ఇంకా క్లుప్తంగా ఉన్నది. అదీకాక అభినవభారతిలో ఉటంకితమైన దానికి కొద్దిగా భిన్నంగానే ఉంది. ఈ విషయంలో రెండు అభిప్రాయాలు ఉన్నాయి. ఒకటి, మమ్మటుడుకూడా లోల్లటుని గ్రంథాన్నిచూసి ఉండవచ్చు. దాని ఆధారంగానే పైఆశయాన్ని ఉదాహరించిఉండవచ్చు. రెండు, వాటికి ఆధారం అభినవగుప్తుడి గ్రంథాలలోఉన్న తత్సంబంధమయిన ఉద్ధరణలే అయిఉండవచ్చు. కాని తనకాలంనాటికి వికాసంపొందిన రససిద్ధాంతం ఆధారంగా ఆయన అభినవుడివ్యాఖ్యలో కొంతమార్పుచేసిఉండవచ్చు. అన్నిపరిస్థితులను పరిశీలించినమీదట రెండో అభిప్రాయమే గ్రాహ్యంగా కనిపిస్తుంది. తరవాతికాలంలోని ఆచార్యులందరూ దాదాపు మమ్మటుడి అభిప్రాయాన్నే అనుసరించారు.

అత్యంత అల్పమయిన ఈ సామగ్రి ఆధారంగా లోల్లటుడి అభిప్రాయాన్ని వ్యాఖ్యానించవలసి, వివేచించవలసిఉంటుంది.

1. అభినవుడు ఉగహరించిన లోల్లటుని అభిప్రాయం

క) అభినవభారతిలో :

అత్ర భట్టలోల్లట ప్రభృతయస్తావదేవం వ్యాచఖ్యుః - విభావాదిభిః సంయోగోఽర్థాత్ స్థాయినస్తతో రసనిష్పత్తిః । తత్ర విభావశ్చిత్తవృత్తేః స్థాయ్యాత్మికాయా ఉత్పత్తౌ కారణమ్ । అనుభావాశ్చ న రసజన్యా అత్ర వివక్షితాః, తేషాం రసకారణత్వేన గణనార్హత్వాత్ । అపి తు భావానామేవయేఽనుభావాః । వ్యభిచారిణశ్చ చిత్తవృత్త్యాత్మకత్వాత్ యద్యపి న సహభావినః స్థాయినా, తథాపి వాసనాత్మనేహ తస్య వివక్షితాః । దృష్టాంతేఽపి వ్యంజనాదిమధ్యే కస్యచిద్వాసనాత్మకతా

స్థాయివత్, అనంస్తోద్భూతతా, వ్యభిచారివత్ । తేన స్థాయ్యేవ విభావానుభావాదిభి రుపచితో రసః । స్థాయ్యాత్మనుపచితః । స చోభయోరపి, ముఖ్యయా వృత్త్యారామా దావనుకార్యే, అనుకర్తరిచ నటే రామాది రూపతానుసంధానబలాదితి ।'

భట్టలోల్లటాది వ్యాఖ్యాతలు ఈ సూత్రాన్ని ఈవిధంగా వ్యాఖ్యానించారు: విభావాదుల సంయోగం వల్ల స్థాయిభావంతో (విభావానుభావ, వ్యభిచారుల సంయోగంవల్ల) రస నిష్పత్తి (ఉత్పత్తి) జరుగుతుంది. వాటిలో (విభావానుభావ వ్యభిచారులలో) విభావాలు స్థాయిభావరూపమయిన చిత్తవృత్తి ఉత్పత్తికి కారణాలవుతాయి. రసజన్యమయిన (కటాక్షాదిరూపమయిన) అనుభావాలు వివక్షితాలు కావు. వాటిని (రసజన్య అనుభావాలను) రసహేతువులుగా లెక్కించడానికి వీలులేదు. అవి రసానికి కార్యాలవుతాయి. రసానికి కారణభూతాలయిన అనుభావాలు స్థాయిభావాల తర్వాత జనించినవే అవుతాయి. నిర్వేదాది వ్యభిచారభావాలు చిత్తవృత్తి రూపాలు కావటంవల్ల ('యుగపజ్జ్ఞానానుత్పత్తిర్మనసోలింగమ్' అన్న నియమానుసారంగా రతిరూపమయిన చిత్తవృత్తి, నిర్వేదరూపమయిన చిత్తవృత్తి-రెండు ఒకేసమయంలో కలగవు కనుక) స్థాయిభావంతో కలిసిఉండజాలకపోయినా ఇక్కడ ఆ సంస్కారరూపంతో కలిసిఉన్నట్లు (స్థాయిభావాలతో) వివక్షితాలు అవుతాయి. (అందువల్ల రసరూపంలో ఉన్న రత్యాదిస్థాయిభావాలలో సంస్కారరూపంలో నిర్వేదాది వ్యభిచారభావాలు ఉంటాయి.)

(రసోత్పాదనకుముందు ఇవ్వబోయే వ్యంజనాది రూప) దృష్టాంతంలో కూడా వ్యంజనాదులలో ఒకటి (రసానికి సంబంధించిన) స్థాయిభావంవలె అనుద్భూతమయి (వాసనారూపంలో) ఉంటుంది. మరొకటి వ్యభిచారిభావం వలె ఉద్భూతమయిన రూపంలో ఉంటుంది. అందువల్ల 'విభావానుభావాదులవల్ల పరిపుష్టమయిన స్థాయిభావమే రసం', అపరిపుష్టమయినది, పుష్టిని పొందజాలనిది స్థాయిభావం అనిపించుకుంటుంది. ఇది రసానికీ, స్థాయిభావానికీఉన్న భేదం. రసం అనుకార్యులయిన రామాదులలో, అనుకర్తలయిన నటులలో ఇద్దరిలో ఉంటుంది. ముఖ్యంగా ఎవరినయితే నటుడు అనుకరిస్తాడో ఆ అనుకార్యులయిన రామాదులలో ఉంటుంది. వారిని రూపాన్ని ప్రతీతికావడంవల్ల గౌణంగా నటులలోకూడా రసప్రతీతి కలుగుతుంది. భట్టలోల్లటాదులు రససూత్రానికి ఈవిధంగా వ్యాఖ్యచేశారు. (హిందీఅభినవభారతి, పుట.442-43)

4) ధ్వన్యాలోకలోచనంలో :

తథాహి పూర్వావస్థాయాం య స్థాయీ సఏవ వ్యభిచారి సంపాతాదినా ప్రాప్తపరిపోషోఽనుకార్యగత ఏవరసః । నాట్యే తు ప్రయుజ్యమానత్వాన్నాట్య రస ఇతిచేత్ ॥

(ధ్వన్యాలోకలోచనం-పుట. 184)

పూర్వావస్థలో స్థాయిగాఉన్నదే వ్యభిచారి సంబంధంతో పరిపుష్టమయి, అనుకార్యుని రామాదులలో రసం అవుతుంది. నాట్యంలో ప్రయోగించబడడంవల్ల కొంతమంది దానిని నాట్యరసం అంటారు.)

ఇక్కడ లోల్లటుడి పేరు ఉటంకించకపోయినప్పటికీ, ఇది తప్పకుండా లోల్లటుడి అభిప్రాయమే.

2. మమ్మటుడు ఉదాహరించిన లోల్లటుని అభిప్రాయం :

'విభావైర్లలనోద్యానాదిభిరాలంబనోద్దీపన కారణైః రత్యాదికో భావోజనిత; అనుభావైః కటాక్షభుజాక్షేప ప్రభృతిభిః కార్యైః ప్రతీతియోగ్యః కృతః, వ్యభిచారిభిర్నిర్వేదాదిభిః సహకారిభిరుపచితో; ముఖ్యయా వృత్త్యా రామాదావనుకార్యే; తద్రూపతానుసంధానాన్నర్తకేఽపి ప్రతీయమానో రస ఇతి భట్టలొల్లట ప్రభృతయః ।'

(కావ్యప్రకాశం, చతుర్థోల్లాసం)

విభావాలయిన లలనాది ఆలంబన కారణాలవల్ల, ఉద్యానాది ఉద్దీపన కారణాల వల్ల, రతి మొదలయిన [స్థాయి] భావాలు ఉత్పన్నమవుతాయి. [రత్యాదుల ఉత్పత్తికి] కార్యభూతమయిన కటాక్షం, భుజాక్షేపం మొదలయిన అనుభావాలవల్ల [illegible]యోగ్యం అవుతాయి. [illegible] నిర్వేదాది వ్యభిచారి భావాలవల్ల పరిపుష్టం చేయబడ్డాయి. ముఖ్యంగా అనుకార్యులైన రామాదులలోను, తద్రూపానుసంధానంవల్ల, నటునిలోనూ ప్రతీయమానమయిన రత్యాది స్థాయిభావమే రసమవుతుంది.' అని భట్ట లోల్లటాదుల అభిప్రాయం.

పై ఉద్ధరణలు ఆధారంగా భట్టలోల్లటుని అభిప్రాయం నుంచి కింది విషయాలు స్పష్టమవుతాయి.

(1) సంయోగ శబ్దానికి అర్థం [illegible]. అంటే స్థాయిభావంతో సంయోగం.

(2) స్థాయిభావానికి ఆశ్రయాలు రామాదులయిన అనుకార్యాలు.

(3) విభావ ఆలంబనాలు దానిని (రసాన్ని) అనుకార్యుల చిత్తంలోనే ఉత్పన్నం చేస్తాయి. ఈ సందర్భంలో 'ఉత్పత్తి', 'ఉత్పాదన' శబ్దాలు వాడబడ్డాయి. దీని ఆధారంగానే మమ్మటుడు 'జనితః' శబ్దాన్ని వాడాడు. ఉత్పత్తి '[illegible]' [illegible] 'అభావంలో భావకల్పన' కానవసరం, ఉదా 'ఉద్భూత' కావచ్చు. [illegible] '[illegible] స్థాయివత్' అనేది లోల్లటుని అభిప్రాయంలోని [illegible], [illegible] కేవలం శబ్ద సంబంధమే అనిపిస్తుంది. స్థాయిభావం వాసనారూపంలో ఉండి, విభావాలు దానిని ఉద్బుద్ధం మాత్రమే చేస్తున్నాయి, ఉద్బుద్ధి, అభివ్యక్తి [illegible]. కాని ఆ టిప్పణి అభినవుడిది [illegible] అయితే ఉత్పత్తికి ఆధారం [illegible] అనుకోవాలి.

(4) అనుభావానికి అర్థం రసజన్య చేష్టలుకావు అంటే శృంగార రసంలో నిమగ్నుడయిన రాముని చేష్టలుకాక, భావానువర్తులయిన వికారాలు; ఉపచితమయిన స్థాయిభావమే [illegible] అనుపచిత స్థాయిభావానికీ వ్యభిచారి భావానికీ [illegible] అనుస్యూతాలయిన వికారాలు.

[illegible] స్థాయిభావం [illegible] అనుస్యూతాలయిన వికారాలు [illegible] అవుతాయి కాని కారణాలుకావు. అనుపచిత స్థాయిభావాలు, సంచారిభావాలు అనుస్యూతాలయిన వికారాలు స్థాయిభావ పుష్టికి కారణాలు అవుతాయి. డా. [illegible], [illegible]

ప్రేరణపొందిన డా. ప్రేమస్వరూపగుప్త 'భావానామ్' శబ్దానికి 'విభావాల' 'ఆలంబనా'ల అనుభావాలు, ఆశ్రయరూప అనుకార్యంద్వారా అనుభూత రసానికి కారణాలు అవుతాయి అన్నారు. భరతుడి మాటలలో 'భావా'లలో 'విభావాలు' అంతర్భూతాలయినా, ఇక్కడ విశిష్ట అర్థాన్ని చెప్పడం అనవసరం. ఎందుకంటే ఒకవేళ ఇదే అభీష్టార్థమయితే అభినవగుప్తుడే ఎందుకని దీనిని స్పష్టం చేయలేదు ? దీనికి వ్యతిరేకంగా మమ్మటుడు 'తేషాం రసకారణత్వేన గణనార్హత్వాత్' ను వ్రాసిరాజని, వీటిని స్పష్టంగా స్థాయిభావాల కార్యరూపంగానే పరిగణించాడు అని ప్రశ్నించారు.

(5) వ్యభిచారులు స్థాయికి సహకారులు అవుతాయి. కాని 'యుగపద్ జ్ఞానానుత్పత్తిర్మనసోలింగమ్'- "మనస్సులో ఏకకాలంలో రెండు చేతనలు ఉండవు," ఈ నియమానుసారంగా స్థాయి, వ్యభిచారుల సహభావం ఎలా కుదురుతుంది ? వ్యభిచారులు, సంస్కారరూపంలో, స్థాయిభావాలతో కూడిఉంటాయి. కాని యుగపత్-స్థితిలో (కలిసి) కావు అని ఈ సందేహానికి సమాధానం. ఒకవేళ స్థాయి సంబంధమయిన వాసనాత్మకతా విషయం ఆశయాన్ని అంగీకరించేటట్లయితేకూడా రెండింటి 'సహభావం' నిరూపితమవుతుంది. అంటే స్థాయిభావం వాసనారూపంగా ఉంటుంది, సంచారులు ఉద్భూతరూపంలో లేదా ఉద్బుద్ధరూపంలో ఉంటాయి.

(6) మౌలికంగా, రసం ప్రధానంగా, అనుకార్యగతమయి ఉంటుంది. గౌణరూపంగా అనుసంధాన బలంతో నటగతంగాకూడా ఉంటుంది. ఇక్కడ 'అనుసంధాన' శబ్దాన్ని వ్యాఖ్యానించడం అవసరం. ఈ మాటకు సంస్కృతాచార్యులు ఎన్నో అర్థాలు చెప్పారు. 1) ఆరోపం 2) అభిమానం 3) యోజన వీటి ఆధారంగా అభినవుడు ఉదాహరించిన వాక్యంలో ఆరోపం అంటే నటుడు తనమీద 'రామత్వాదుల'ను ఆరోపించుకోవడం, అభిమానం అంటే నటుడు ఆ సమయంలో తనను 'రామాదులు'గా ఎంచుకోవడం, యోజన అంటే 'మొదట్లో నటుడిగా ఉన్ననేను ఇప్పుడు రాముణ్ణి' (అశుద్ధాను సంధానం) దానితరవాత 'నేను రాముణ్ణి' (శుద్ధానుసంధానం) అని అనుకోవడం. ఈ మూడింటిలో స్థూలదృష్టిలో పెద్ద భేదంలేదు కాని సూక్ష్మదృష్టితో ఆలోచిస్తే ఆ భేదం స్పష్టమవుతుంది. దార్శనిక శబ్దజాలంలో చిక్కుపడకుండా, సామాన్యంగా ఈ మూడు శబ్దాలు తాదాత్మ్యంలో ఉన్న మాత్రా భేదాన్ని సూచిస్తాయి. 'ఆరోపం'లో తాదాత్మ్యం చాలామట్టుకు బాహిరం, 'అభిమానం' ఆంతరికం అవుతుంది. బహుశా శైవదర్శనంలోని 'అశుద్ధాను సంధానం' వరకే పరిమితమయిపోతుంది, అది 'యోజన'లో పరిపూర్ణమయిపోతుంది. అంటే శైవదర్శనంలోని 'శుద్ధానుసంధాన' దశకు చేరుకొంటుంది. డా. కాంతిచంద్రపాండే లోల్లటుని శైవవిద్వాంసుడని పరిగణిస్తూ, మూడో మతాన్నే సంస్థాపించాడు. లోల్లటుని వాస్తవిక అభిమతంగురించి, డా॥ పాండే అభిప్రాయంగురించి సరియైన నిర్ణయం తీసుకోవడానికి ఇంతవరకు ప్రామాణికాధారం లభించలేదు. అయినప్పటికీ భారతీయ నాట్యకళను సూక్ష్మంగా అధ్యయనం చేయడానికి పై వ్యాఖ్య చాలా రోచకమయినదీ, ప్రధానమయినది కావడంలో సందేహంలేదు. అందువల్ల దానిని క్లుప్తంగా ఇక్కడ ఉటంకించడమయింది.

మమ్మటుడు పై ఉద్ధరణలో కొద్దిగా మార్పుచేసి ఈ విధంగా ప్రతిపాదించాడు. "తద్రూపతానుసంధానాన్నర్తకేఽపి ప్రతీయమానో రస ఇతి......" 'రామాద్యనుకార్య స్వరూపానుసంధానంవల్ల నటుడిలో ప్రతీయమానమయిన స్థాయిభావమే రసం అయిపోతుంది.' ఈ ఉద్ధరణవల్ల సామాజికుడికి నటుడిలో రసప్రతీతి అవుతుందని నిరూపితమవుతుంది. నటునిలోకూడా ఈ అనుసంధానం ఉంటుందని చెప్పడానికి అవకాశం ఉన్నా బహుశా అను సంధానకర్తకూడా సామాజికుడే. పై మూడు అర్థం-వికల్పాలనుబట్టి అనుసంధానానికి సామాజికపరంగా అర్థాలు ఇలా ఉంటాయి.

(1) సామాజికుడు నటుడిలో రాముణ్ణి ఆరోపించుకొని, అతనిలో రామగత రస ప్రతీతిని పొందుతాడు. 'ఆరోప' శబ్దంవల్ల సామాజికుడి మనస్సులో నటుని స్వరూపం పూర్తిగా లుప్తంకాదన్న ధ్వని వస్తుంది. అంటే ఇతడు నటుడు, రాముడి వలె వ్యవహరిస్తున్నాడన్న భేదజ్ఞానం సామాజికుడికి కొద్దో-గొప్పో ఉండనే ఉంటుంది.

(2) సామాజికుడు నటుణ్ణి రాముడిగా ఎంచుకొని రామగత రసప్రతీతి కావించుకొంటాడు. సామాజికుడిమనస్సులో ఆసమయంలో, నటుడిపట్ల, అతడు రాముడు అన్నభావన కలుగుతుందని ఆశయం. నాట్యకౌశల ప్రపంచనవల్ల అతడు ఆసమయంలో నటుడి వాస్తవ రూపాన్ని మరచి అతడిలో రాముణ్ణి భావించుకొంటాడు. నటుడివాస్తవరూపాన్ని మరచి, అతడిలో రాముణ్ణిభావించుకోవడం ఒకరకమయిన భ్రాంతే అని అభిమాన శబ్దం తెలియపరుస్తుంది. ఈ భ్రాంతి నాట్యకళ చమత్కారంవల్ల కొంచెంసేపు కలుగుతుంది. ఈ ప్రతీతి మిధ్యఅయినప్పటికీ, ఇదిలేకుండా సామాజికుడికి నటుడిలో నాయకగత రసప్రతీతి కలగదు నాట్యరసంలో అతడికి ఎలాంటి సంబంధమూ స్థాపించబడలేదు.

(3) 'అనుసంధానాని'కి యోజనాపరమయిన అర్థం కుదరదు. ఎందుకంటే 'నటుడే రాముడు' అన్నవిధంగా శుద్ధానుసంధానం అయినపుడు, నటగతరసం 'ప్రతీయమానం'గా ఉండదు. సిద్ధిస్తుంది. పై ఉద్ధరణకున్న వైశిష్ట్యమే రస 'ప్రతీయమానత' మీద ఆధారపడి ఉంది.

పై విషయాలు ఆధారంగా రసాన్ని గురించి లోల్లటుని అభిప్రాయాన్ని మళ్ళీ ఊహించుకోవడానికి ప్రయత్నంచేయవచ్చు. ఈ సందర్భంలో ఆయన దృక్పథం యథార్థవాదం మీద ఆధారపడింది. వస్తుపరకమయినది; ఆత్మవాదియైనదీ, వ్యక్తిపరమయినదీకాదు అనే విషయం స్పష్టమే. ఈ దృష్టితోను, చారిత్రకదృష్టితో కూడా, అభినవగుప్తుడి ఉద్ధరణలనే ఎక్కువ ప్రామాణికంగా ఎంచుకోవాలి. మమ్మటుడు చేసిన మార్పులు తరవాతికాల ఆత్మవాద-రసపరికల్పనకు ఫలితంగావచ్చినవే.

లోల్లటుడి అభిప్రాయానుసారం ప్రాపంచిక జీవితంలో కణ్వుడి ఆశ్రమ రమణీయ పృష్ఠభూమిలో, అపూర్వసుందరి అయిన శకుంతలను చూసి, దుష్యంతుడి చిత్తంలో ఒక్కసారిగా రతిభావం ఉత్పన్నమయింది. (ఈ రతిభావం వాసనారూపంలో దుష్యంతుడి చిత్తంలో ఉన్నప్పటికీ, కారణభూతురాలయిన శకుంతలాసంపర్కంతోనే అది ఉదయించింది. అందువల్ల

ఒకరకంగా రతిభావం ఉత్పన్నమయిందనే పరిగణించాలి.) ఆలంబనరూపమయిన శకుంతల సౌందర్యలావణ్యమూ, ఆకర్షణీయమయిన నడవడికతో, వనప్రవేశరమణీయ భూమిలో (ఉద్దీపనవిభావంవల్ల) ఆశ్రయరూపుడయిన దుష్యంతుడి చిత్తంలోని ఈ రతిస్థాయిభావం ఇంకా ఉద్దీప్తమయింది. దుష్యంతుడిశరీరంలో స్పందన కలిగింది. శరీరం పులకితమయింది. (అనుభావం). ఒకవైపు శకుంతలరూపలావణ్యంచేత ఆయనచిత్తంలో హర్షోద్రేకం కలిగింది. మరోవైపు వరణీయత్వంవల్ల చింతాది వ్యభిచారిభావాలు అప్రయత్నంగా మొదలయినవి. వీటి వల్ల రతిభావం నశించక పరిపుష్టం అయింది. ఈవిధంగా దుష్యంతుడనే పురుషుడయిన ఆశ్రయ భూతునిహృదయంలో శకుంతలారూపమయిన ఆలంబనం వల్ల ఉత్పన్నమయిన, శకుంతలహావ భావాలు వాతావరణ ప్రభావాలతో ఉద్దీప్తమయిన రతిస్థాయిభావం, దుష్యంతుడి రోమాంచం మొదలయిన అనుభావాల ద్వారా ప్రకటించబడి, హర్షం, చింత మొదలయిన వ్యభిచారిభావాల వలన పరిపుష్టమయింది. ఈ ప్రక్రియ స్థాయిభావానికి పరిపూర్ణత చేకూర్చింది. అప్పుడది 'రసం' అయింది.

'లోకవృత్తానుకృతిర్నాట్యమ్'ను అనుసరించి నాట్యంలో ఈ ప్రసంగం అనుకరించబడింది. నటుడు దుష్యంతుని రూపాన్ని ధరించాడు. నటి శకుంతలరూపాన్ని ధరించింది. ఆశ్రమ భూములు రంగద్వారా ప్రదర్శితమయ్యాయి. నటుడు తన ప్రశిక్షణ చేత (Training), అభ్యాసం చేత దుష్యంతుడితో తాదాత్మ్యం చెందాడు. సరిగ్గా అతని (దుష్యంతుని) వలెనే అభినయించాడు. తానే స్వయంగా దుష్యంతుడిలా తనకు ఎదురుగా ఉన్న నటి శకుంతల అన్నట్లు వ్యవహరించాడు. దానివల్ల అతనిచిత్తంలో రతిభావం ఉద్భవించింది. శరీరంలో రోమాంచం, మనస్సులో హర్షం, చింత మొదలయిన భావాలు కలిగాయి. ఈప్రకారం కావలసిన సామగ్రిఅంతా అక్కడ ఉన్నది. స్థాయిభావం, విభావాలు, అనుభావ, వ్యభిచారభావాలు ఉన్నాయి. విభావాల నుంచి స్థాయిభావం ఉద్భవించి, క్రమంగా అనుభావాలద్వారా అభివ్యక్తమయి వ్యభిచారులవల్ల పరిపుష్టమయి 'రసం'గా పరిణమిస్తుంది. మొదటిది వాస్తవికం. రెండోది దాని శిక్షాత్మక అనుకరణం కాబట్టి మొదటిప్రసంగంలో వాస్తవ దుష్యంతుడి చిత్తంలో ఏరస మయితే నిష్పన్నమయిందో, అది ముఖ్యం. నాట్యప్రసంగంలో నటుడి చిత్తంలో ఏరసమయితే నిష్పన్నమయిందో అది గౌణం. భరతుడు చెప్పినది ఆధారంగా గ్రహించిచూస్తే లోల్లటుడి ఆశయం ఇదేనని తెలుస్తుంది.

వ్యాఖ్య :

కొన్ని సందేహాలకు సమాధానాలు :

ఈ అభిమతాన్నిగురించిన మొదటిప్రశ్న - ఈరసంతో సామాజికుడికి సంబంధం ఏమిటన్నది. సామాజికుడు నటగత రససాక్షాత్కారం వల్ల లేదా నాట్యరససాక్షాత్కారం వల్ల చమత్కృతుడవుతాడు. ఈచమత్కారానికి ఆధారం కేవలం బాహ్యసౌందర్యం అంటే వాతావరణం, వేషభాషలు, అనుభవాల సఫల అభినయం మాత్రమేకాదు; స్థాయిభావంకూడా అవుతుంది. అదే ఉపచితమయి రసత్వాన్ని పొందుతుంది. ఈ చమత్కారం కుతూహల జన్యమయిన

మనోరంజకం మాత్రమేకాక, ఒకరకమయిన రాగాత్మకానుభూతి. లోల్లటుని ఉద్ధరణలో ఈ విషయం చెప్పలేదు కాని వ్యంజనవల్ల సుస్పష్టం. రసం సార్థకత అనుకార్యానుకర్తల వరకే పరిసీమితమని పరిగణించలేము. సమస్తనాట్యప్రపంచమే సామాజికుడి కోసం ఏర్పాటు చేయబడ్డపుడు, ఈనాట్య ప్రపంచానికి ప్రాణమయిన రససార్థకం కూడా సామాజికుడు లేకుండా సాధ్యంకాదు. అంటే సామాజికుడి చమత్కారమే దాని సార్థకత. ఇది స్వతహాగా స్పష్టమయిన వ్యావహారిక తథ్యం, దీనికోసం తర్కశాస్త్రం దర్శన శాస్త్రం అవసరంలేదు. భరతుడి అభిప్రాయంకూడా ఇదే. లోల్లటుడు దానినే అనుసరిస్తున్నాడు.

రెండో ప్రశ్న. అనుకార్యం అంటే అర్థంఏమిటి? మూలచారిత్రక పురుషులయిన రామ దుష్యంతాదులా, కవినిబద్ధులైన రామాదులా? మూలచారిత్రక పురుషులయిన రామాదులనే లోల్లటుని జవాబు. ఎందుకంటే కవి-నిబద్ధమయిన రామాదులచిత్తంలో రత్యాది భావాలఉద్భవమన్న ప్రశ్న కలగాలేదు, కాని ఇప్పుడు మూలపాత్రలు ఎక్కడఉన్నాయి? వారిని నటుడు ఎలా అనుకరిస్తాడు? నటుడు కవి నిబద్ధమయిన పాత్రలను, తన లోకజ్ఞానమూ, వ్యక్తిగత అనుభవమూ ఆధారంగా, అనుకరిస్తాడు. వస్తుపరమయిన దృష్టికారణంగా లోల్లటుడు మూల పాత్రలలోనూ, కవినిబద్ధపాత్రలలోనూ ఎలాంటిభేదం చూపించలేకపోయాడని జవాబు. మూల పాత్రకంటే కావ్యం లేదా నాటకంలోనిపాత్ర కవి-భావనా-సంసర్గం కారణంగా తప్పకుండా కొద్దో - గొప్పో భిన్నంగా ఉంటాడు. ఈ రహస్యం ఆయనగ్రహించలేకపోయాడు. కాబట్టి ఆయనమనస్సులో రామాదుల అనుకరణ ఎలాసాధ్యపడుతుందన్న సందేహమే కలగలేదు.

మూలరసాన్ని అనుకార్యగతంగా పరిగణించడంలో మూలరసాస్వాదం చారిత్రక పురుషులయిన రామాదులే చేశారని, వ్యక్తిఅనుభవం కావడంమూలాన అది ప్రత్యక్షలౌకిక-ఇంద్రియాలకు సంబంధించిన-మానసిక-అనుభవమేనని ఆశయం. గౌణరసస్థితిని అనుకర్తలో కూడా పరిగణించడానికి అర్థం అనకర్తకూడా రత్యాదిస్థాయిభావాల పరిపాకరూపమయిన రసాన్ని అనుభవిస్తాడుకాని అతని స్వీయరత్యాదభావాల పరిపాకంతో నేరుగా సంబంధంలేదు. అది ఇతరుల అనుభవకల్పనాత్మక సమానుభవం, మూలరసం (అనుకార్యగతరసం) అనే అభిప్రాయం రసాన్నిగురించిన ఈనాటి అభిప్రాయంకంటె భిన్నమూ, అందుచేత అపూర్వమూ కావచ్చు, కాని ఈగౌణ (నటగత) రసధారణ, చాలామంది ప్రాచీనాచార్యులు (నటునిలో రస స్థితిని అంగీకరించనివారి) అభిమతంకంటే భిన్నమయినా, ఆధునికసౌందర్యశాస్త్ర అభిప్రాయానికి అనుకూలంగానేఉన్నది..

భరతునివలెనే లోల్లటుడి దృష్టి కూడా వస్తుపరమయినదే. ఆయన కూడా సహృదయుని దృష్టిలో రసాన్ని ఆస్వాదంగా పరిగణించకుండా ఆస్వాద్యంగా పరిగణిస్తాడు. సహృదయుడి నాట్యాస్వాదం పేరు రసంకాదు, రసస్థితి నాటక మూలపాత్రలోనూ, నటునిలోనూ ఉంది. దానినె సహృదయుడు అనుభవిస్తాడు. భరతునివలెనే లోల్లటుడుకూడా స్థాయి భావమే విభావానుభావాదుల సహయోగంతో రసంగా పరిణామం చెందుతుందని పరిగణించాడు.

1. నానాభావోపగతా అపి స్థాయినో భావా రసత్వమాప్నువంతి

(నాట్యశాస్త్రం-పుట. 93)

2. తేన స్థాయ్యేవ విభావానుభావాదిరుపచితో రసః

(హిందీ అ.భా.-పుట. 448)

ఈ 'భావా'ల వాస్తవార్థ విషయంలో ఈ రెంటిలో భేదమేర్పడుతుంది. భరతుడి అభిప్రాయానుసారం భావాల-స్థాయిభావ, విభావ, అనుభావ, సంచారిభావాల-స్థితికూడా వస్తుగతమయినది. ఈ భావభేదాలన్నీ మూలపాత్రలు, నటులు, సామాజికులు- వీరిలో ఏ ఒక్కరి వ్యక్తిగత ప్రత్యక్షానుభవంకాకుండా సాధారణ భావాలు అంటే భావసంబంధమయిన (మనోవైజ్ఞానిక) అభిప్రాయాలు- ఆధునిక విమర్శశాస్త్ర శబ్దావళిలో నిర్వ్యక్తిక భావాలే (Impersonal emotions). కవి, నటుడు తమతమ సాధనాలద్వారా, ప్రతిభ, లోకజ్ఞానం, శిక్ష, అభ్యాసం మొదలయినవాటిద్వారా, ఒక విశిష్టమయిన విధానంలో వీటిని ప్రస్తుతీకరించి నాట్యరసాన్ని సృష్టిస్తారు. చాలమంది ఆధునిక విమర్శకులకు నిర్వ్యక్తిక భావాల స్థితి గ్రాహ్యం కానట్లే, బహుశా లోల్లటుడికీ ఈ స్థితి గ్రాహ్యంకాలేదు. కాబట్టి ఆయన తన బుద్ధివివేకంతో దీనిని స్పష్టీకరించడానికి ప్రయత్నం చేశాడు. సరళమయిన ఆలోచనా ప్రక్రియను అవలంబించి, స్థాయిభావాల ప్రత్యక్ష సంబంధం మూలపాత్రతోనూ, పరోక్ష సంబంధం అనుకర్త అయిన నటుడితోనూ స్థాపించాడు. ఆయన కవివైపుకూడా మొగ్గు చూపించగలిగేవాడే. భరతుని గ్రంథంలో దీనికోసం ప్రమాణాలు కూడా ఉన్నాయి. 'కవేరంతర్గతం భావం భావయన్భావ ఉచ్యతే' బహుశా అటువైపు అతని దృష్టిపోలేదు. ఈ విధంగా రసం నాట్యం బదులు అనుకార్యానుకర్తలలో ఉన్నదని భావించడం వల్ల- రసాన్ని అనుభూతిరూపంగా పరిగణించడం వల్ల-భావ్యప్రధాన కళాత్మకస్థితికి బదులు రసాన్ని మనోభావరూపంగా పరిగణించడంవల్ల- భరతునికంటే లోల్లటుని దృక్పథం నిశ్చితంగా వ్యక్తిపరం, భావపరం అయింది. కాని సహృదయుడి దృష్టిలో అది నేటికి కూడా వస్తుపరమయినదే. ఎందుకంటే లోల్లట కల్పితమయిన రసం సహృదయుడికి ఆస్వాద్యమే కదా! లోల్లటమతానుసారం సహృదయుడి ఆస్వాదం రసంకాదు, రసపరిణామం. రస పరికల్పనలో భరతునికి, లోల్లటునికి ఉన్న సూక్ష్మభేదం ఇదే.

వివేచన :

సీమా- ధ్యాదం = హద్దులు

లోల్లటుని అభిమతానికి (లేదా ఊహించబడ్డ అభిమతానికి) ఉన్న హద్దులనుగురించి సంస్కృత కావ్యశాస్త్రంలో విపులంగా చర్చింపబడింది. కాని దాని శక్తిని ఏ ప్రాచీనాచార్యుడు ఉటంకించలేదు.

శక్తి

(1) భరతసూత్ర వ్యాఖ్యలలో ఈ వ్యాఖ్యానం మూలానికి చాలా దగ్గరగా ఉండటమే దాని మొదటి విశేష లక్షణం.

(2) రసాన్ని అనుకార్యగతంగా పరిగణించడానికి ఉన్న ఆశయం కావ్య సౌందర్య, నాట్య సౌందర్య ప్రత్యక్ష సంబంధం మూలపాత్ర భావాలతోటిది అని చెప్పడమే.

మూలపాత్ర భావాలతోను, వాటివల్ల ప్రేరితమయిన కార్యాలతోనే కావ్య, నాట్య విషయవస్తు నిర్మాణం జరుగుతుంది. కాబట్టి కావ్యం, నాట్యం మూలసౌందర్యం విషయవస్తువులోనే ఇమిడి ఉంటుందని నిరూపితమవుతుంది. ఈ విధంగా ప్రకారాంతరంగా లోల్లటుడు కళలో వస్తు ప్రాధాన్యాన్ని ప్రతిపాదించాడు. నానారకాల మతవాదులున్నప్పటికీ ఈ సిద్ధాంతం ఉపేక్ష చేయరాదు. విశ్వసాహిత్యంలోని ప్రాచీనులూ, అర్వాచీనులూ అయిన చాలామంది ఆచార్యుల ఆమోదం ఈ సిద్ధాంతానికి లభించింది.

(3) రసానికి వ్యక్తిపరమయిన వ్యాఖ్యకు ప్రారంభం ఇక్కడినుంచే జరుగుతుంది: కళాత్మకస్థితిని దాటి రసం మానసికస్థితిదాకా చేరుకుంటుంది. ఈ మానసిక స్థితి సహృదయునిది కాకపోయినా, దీంట్లో వ్యక్తిసాపేక్ష్యంసర్వథా స్పష్టమయింది.

(4) అభినేత (నటుడి)ద్వారా రసానుభూతిని ఉద్ఘోషించి లోల్లటుడు నాట్యకళా వికాసంలో ఒక కొత్తమార్పు తెచ్చాడు. అభినయ కళాప్రసంగంలో 'అనుసంధానక్రియ' ఆవిష్కరణకు వైశిష్ట్యం ఉంది. దీనివల్ల నాట్యకళను సూక్ష్మంగా అధ్యయనం చేయడానికి ఉపయోగకరమయిన సూత్రాలు లభిస్తాయి.

సంస్కృత కావ్యశాస్త్రంలో లోల్లటుని సిద్ధాంతంలోని దోషాలు అందరికీ తెలిసినవే. అభినవభారతిలో చెప్పినట్లు శంకుకుడు దీనికి వ్యతిరేకంగా ఎనిమిది ఆక్షేపాలను లేవనెత్తాడు '1) విభావాద్యయోగే స్థాయినో లింగాభావేనావగత్యనుపపత్తేః 2) భావానాం పూర్వమభిధేయతాప్రసంగాత్ 3) స్థితిదశాయాం లక్షణాంతరవైయర్థ్యాత్ 4) మందతర తమమాధ్యస్థ్యాద్యానంత్యాపత్తేః 5) హాస్యరసో షోఢాత్వాభావప్రాప్తేః 6) కామావస్థాసు దశస్వసంఖ్యరస భావాదిప్రసంగాత్ 7) శోకస్య ప్రథమం తీవ్రత్వం కాలాత్ తు మాంద్యదర్శనం 8) క్రోధోత్సాహ రతీనాం అమర్షస్థైర్యసేవావిపర్యయె హాసదర్శనమితి విపర్యయస్య దృశ్యమానత్వాచ్చ.' (హిందీ అ.భా. ఆరో అధ్యాయం-పుట446)

[1) విభావాదుల యోగంలేకుండా స్థాయిభావానుమాపక కారణం పోవడం వల్ల స్థాయిభావ ప్రతీతి కలగజాలదు. అందువల్ల స్థాయిభావాన్ని రస అనడానికి వీలులేదు. ఒకవేళ, శబ్దంవల్ల స్థాయిభావ పరోక్షప్రతీతి కలుగుతుందని భావించేటట్లయితే, అది విభావాదుల ప్రయోగంవల్లనే. 2) మొదట భావాలను శబ్దంచేత అభిధేయాలుగా గ్రహించవలసి వస్తుంది. ఆ పరోక్షజ్ఞానం ఆస్వాదరూపంగాని సాక్షాత్కారాత్మకంగాని కాకపోవడంవల్ల, దానిని రసం అనడానికి వీలులేదు. 3) విభావాదుల ప్రయోగంకంటే ముందుకూడా రసం ఉందని అంగీకరించే పక్షంలో ('విభావానుభావ వ్యభిచారి సంయోగాద్రస నిష్పత్తిః' మొదలయిన రూపంలో ఏ రసోత్పత్తి ప్రక్రియ చెప్పబడుతుందో, ఆ) ఇతర లక్షణాల అవసరం ఉండదు. 4) ఒకవేళ రత్యాది స్థాయిభావాలనే రసం అని భావించేటట్లయితే రత్యాదుల పరిమాణంలో న్యూనాధికత్వం లేదా తారతమ్యానికి అవకాశం ఉండటంవల్ల రసంలోకూడా మందం, తర-తమ-మధ్యమంలాంటి అనంతభేదాలు ఏర్పడతాయి. కాని రసం ఏకరూపం కావడంవల్ల సమానమయిన స్థాయిభావాన్ని కూడా

తారతమ్యం లేదా పరిణామ కృతభేదం లేనిదానివలె పరిగణించాలి. ఆ దశలో 5) హాస్య రసంలో స్థాయిభావ పరిమాణంలో ఉన్న తారతమ్యం కారణంగా ఏ ఆరుభేదాలు చేయబడ్డాయో ఆ ఆరుభేదాలు ఉండవు. ఒకవేళ స్థాయిభావ తారతమ్యం వల్ల రసభేదాలను పరిగణించినట్లయితే 6) కామదశావస్థలలో అసంఖ్య రసాలు, భావాలు మొదలయినవి అంగీకరించవలసివస్తుంది. అది యుక్తిసంగతం కాదు. అందువల్ల స్థాయిభావాన్ని రసం అనడం ఉచితంకాదు. స్థాయిభావ ఉపచయాన్ని లేదా ఉపచిత స్థాయిభావాన్ని రసం అంటున్నారు. కాని శోకాది స్థాయిభావంలో 7) శోకం ప్రారంభంలో తీవ్రంగా ఉంటుంది, తరవాత కాల క్రమాన తక్కువయిపోతూ ఉంటుంది. అందువల్ల దాని ఉపచయం సాధ్యంకాకపోవడంతో కరుణ రసోత్పత్తి కాజాలదు. ఇదేవిధంగా 8) క్రోధం, ఉత్సాహం, రతి మొదలయిన ఇతర స్థాయిభావాలు అమర్షం, స్థైర్యం, సేవ మొదలయిన పరిపుష్టంచేసే సామగ్రి లేకపోవడంచేత తగ్గిపోవడం చూస్తున్నాం. అందువల్ల ఉపచయం బదులు వాటి అపచయరూపమయిన విపర్యయం కనబడటంవల్ల ఉపచిత స్థాయిభావం రసం అవుతుందనడం ఉచితం కాదు.]

ఇందులో మొదటి ఆరుతర్కాలు స్థాయిభావ, రసాల ఏకత్వాన్ని-స్థాయి మాత్రమే రసం (స్థాయ్యేవ రసః) అన్న అభిప్రాయాన్ని నిషేధిస్తాయి. మిగిలిన రెండు, భావోపచితి వాదాన్ని స్థాయిభావం ఉపచితమయి రసంగా పరిణతమవుతుందనే (స్థాయేవ ఉపచితోరసః) అభిప్రాయాన్ని నిషేధిస్తాయి. మొదటి ఆరుతర్కాల సారాంశం ఇది. స్థాయిభావ స్థితి విభావాదులతో కూడనప్పుడు కేవలం విచారితమే అయిఉంటుంది. దానిని గుర్తించిన జ్ఞానం మాత్రమే కలుగుతుంది, సాక్షాత్కారాత్మక ప్రతీతి లేదా రసనాత్మక ప్రతీతి కలగదు. కాబట్టి విభావాదుల సంయోగంతోనే స్థాయిభావం తన స్వరూపాన్ని పొందినా, రసరూపాన్ని పొందదు. అదీకాక స్థాయిభావంలో అయితే క్రమభావం ఉంటుంది, దాని అనుభూతిలో మాత్రాభేదంతో మార్పు వస్తూఉంటుంది. రసంలో తారతమ్య కల్పన సరియైందికాదు. కాబట్టి రెండింటి ఏకాత్మకత్వం సిద్ధించదు. మిగతా రెండు తర్కాల సారాంశం ఇది: స్థాయిభావోపచయం సర్వత్రా జరగదు. సహజంగాను శోకభావానికి ఉపచయం జరగక అపచయం జరుగుతుంది, క్రోధ, ఉత్సాహ, భావాల పరిపోషక సామగ్రి లేకపోవడంతో అపచయంజరుగుతుంది, కనక 'స్థాయిభావం ఉపచితమయి రసం అవుతుంది' అన్ననిర్ణయం' ఉపచితి సంధిగ్ధావస్థ కారణంగా, నిరూపితం కాదు.

శంకుకుని ఈ ఆక్షేపణలు సర్వథా ఆమోదయోగ్యాలుకావు. స్థాయి భావమే రసంగా పరిణమిస్తుంది అన్నసిద్ధాంతం మొదటి నుంచి ఇప్పటివరకు అంగీకార యోగ్యంగా ఉన్నది. భరతుని అభిప్రాయం కూడా ఇదే. తరవాతి రసవాదులు కూడా దీనిని యథాతథంగా స్వీకరించారు. భరతుడేమన్నా అంటే 'అది స్థాయిభావం' అర్థానికి సంబంధించినది. భరతునికి అవ్యక్తిగతమయిన స్థాయిభావం అభిప్రేతమయితే, అభినవాదుల అభిప్రాయం సహృదయ నిష్ఠమయిన స్థాయిభావం. లొల్లటుడు ఈ రెంటికీ భిన్నమయిన మూడో అర్థం, అనుకార్య గతమయిన స్థాయిభావం, చెప్పాడు. అయితే అనుకార్యవిషయంలో ఆయన మూలపాత్ర,

కవినిబద్ధమయిన పాత్ర-ఈ రెంటికీ తేడా చెప్పలేకపోయారు. ఆయన వివేచనలో అన్నింటి కన్నా మఖ్యమయిన పక్షం ఇదే. ఈ విషయంనుంచే ఆయన సిద్ధాంతాన్ని ఖండించడం ప్రారంభమవుతుంది.

ఈ దోషం వల్ల మరో దోషం తలఎత్తుతుంది. అది రసస్థితి ప్రత్యక్షమైన ఇంద్రియ సంబంధమైన మానసికభావంతో అభిన్నమయిపోవటం. దానితో రసస్థితి సుఖదుఃఖాత్మకమయి పోతుంది. ఇది ఆమోదయోగ్యం కాదు.

లోల్లటుడి సిద్ధాంతంలో ప్రధానమయిన దోషాలు ఈ రెండే.

పై వివేచనవల్ల కింది నిర్ణయాలు చేయవచ్చు. (1) లోల్లటుడి అభిప్రాయాను సారం నిష్పత్తికి అర్థం ఉపచితి. ఎందుకంటే స్థాయిభావ ఉపచితస్థితి పేరే రసం. ఈ ఉపచితి ఒక మిశ్రమప్రక్రియ. దానికి విభావ, అనుభావ, వ్యభిచారులు సహకరిస్తాయి. (క) విభా వాల వల్ల స్థాయిభావం ఉద్భూతమవుతుంది. ఈ ఉద్భూతిని ఉత్పత్తి అనికూడా అనవచ్చు. కాని ఇక్కడ ఉత్పత్తి అంటే అరూపానికి రూపం కల్పించడమని అర్థం. అభావంలో భావ కల్పన అనికాదు. స్థాయిభావం వాసనారూపంలో ఉండటంవల్ల కేవలం అది శబ్దం చేత అభిధేయం దాని సాక్షాత్కారాత్మక ప్రతీతి లేదు. విభావాల వల్లనే అది రసనాత్మకరూపాన్ని పొందింది. (ఖ) అనుభావాలవల్ల స్థాయిభావప్రతీతి కలుగుతుంది. మమ్మటుడు ఈవిషయాన్ని పూర్తిగా స్పష్టం చేశాడు. కాని అభినవుడి ఉద్ధరణలో కూడా దీన్నిగురించిన నిశ్చిత మయిన సూచన ఉంది. (గ) వ్యభిచారుల వల్ల అది పరిపుష్టమవుతుంది. ఈ విధంగా ఉపచితి-ప్రక్రియలో ఉద్భూతి లేదా ఉపచితి, ప్రతీతి, పరిపుష్టి-ఈ మూడుక్రియలకు ఆరంభంలో (దాదాపు క్రమమయిన) సంయోగం ఉంది. చివర ఈ మూడే కలిసి ఉపచితి-ప్రక్రియను పరిపూర్తిచేస్తాయి. నిజానికి భరతుడి దృష్టిలోను, ఆయనకు అతిదగ్గరగా ఉండటం వల్ల లోల్లటుడి దృష్టిలోనూ కూడా షాడబాది రసాలు తయారయ్యే ప్రకియయే ఉంది. నిమిత్తకారణం వల్ల విశిష్ట పదార్థం నుంచి వెలువడిన ద్రవం, ఇతరద్రవ్యాలూ, ఓషధులూ కలవడంతో, 'షాడబాది రసం' తయారయినట్టు, విభావాలవల్ల ఉద్భూతమయిన స్థాయిభావం అనుభవాలతో వ్యభిచారిభావాలతో కలిసి (పోషించబడి) నాట్యరసం అవుతుంది. కాబట్టి నిష్పత్తి అంటే తయారవడం లేదా నిర్మితి ఉత్పత్తి అంటే రసంవల్ల స్థాయిభావం విభావాదులతో ఉపచితమయి ఒకకొత్తరూపాన్ని ధరిస్తుంది అనే అర్థంలో మాత్రమే వాడవచ్చు. రసరూపంలో ఏదో ఒక అభూత పదార్థం ఉద్భవించదు.

'నిష్పత్తి'కి అర్థం తెలిపోయిన తరవాత 'సంయోగం' శబ్దానికి అర్థాన్ని నిశ్చితం చేయాలి. సంయోగానికి నేరుగా అర్థం విభావాదులతో స్థాయిభావ సంయోగం. 'విభావాదిభిః సంయోగోఽర్థాత్ స్థాయినస్తతో రసనిష్పత్తిః' ఈ విభావాదులు స్థాయిభావాన్ని ఉపచితం చేసి, రసరూపంగా పరిణమింప చేస్తాయి. కనక విభావాదులలో ఉపచాయకాలు స్థాయిభావం ఉపచేయం అంటే స్థాయిభావ-విభావాదులలో ఉపచేయోపచాయక భావసంబంధమున్నది. ఈ విధంగా 'సంయోగాని'కి ఉపచేయో పచాయక భావసంబంధం అని అర్థం. వెనకటి అనుచ్ఛేదంలో నేను స్పష్టం చేసినట్లు ఉపచయం లేదా ఉపచితి అనేది ఒకసంయుక్తప్రక్రియ. అది

ఉత్పత్తి, ప్రతీతి, పరిపుష్టి-ఈమూడు అంగభూత క్రియలతోకలిసి సిద్ధిస్తుంది. విభావాలవల్ల స్థాయిభావోత్పత్తి జరుగుతుంది కనక విభావాలతో దానికి ఉత్పాద్యోత్పాదక భావసంబంధం అనుభావాలవల్ల దాని ప్రతీతి కలుగుతుంది కనక అనుభావాలతో దానికి గమ్య-గమక భావ సంబంధం, వ్యభిచారి భావాలవల్ల అది పరిపుష్టమవుతుంది, కనక వ్యభిచారి భావాలతో దానికి పోష్య-పోషక భావసంబంధం అంటే ఉపచేయోపచాయక భావసంబంధం కలుగుతుంది, ఉత్పాద్యోత్పాదక భావసంబంధ గమ్య-గమక భావసంబంధ పోష్య-పోషక భావసంబంధాల కలయిక. సూత్రం ఈ విధంగా ఉంటుంది.

సంయోగం = ఉపచేయోపచాయక సంబంధం = ఉత్పాద్యోత్పాదక భావసంబంధం గమ్యగమక + పోష్యక సంబంధం.

దార్శనికాధారం

లోల్లటుడు మీమాంసకుడన్న ఒక వాదం ఉన్నది కాని దీనికి విశ్వసనీయమయిన ఆధారం ఏమీ కనిపించడంలేదు. అభినవగుప్తుడు, మమ్మటుడు, జగన్నాథుడు మొదలయిన వారెవ్వరూ ఈ విషయాన్ని గురించి చెప్పలేదు. అందరికంటే ముందుగా కావ్యప్రకాశ భాష్యకారుడయిన వామన్ ఝల్కీకర్ క్రీ.శ. 1747 లో తన బాలబోధినీ టీకాలో లోల్లటుడు భట్ట లోప జీవియైన మీమాంసకుడు అని సంకేతం చేశాడు. (కావ్యప్రకాశం: వామన్ ఝల్కీకర్, పుట. 295). బహుశా దాని మీదనే ఆధారపడి డా. పి. వి. కాణే (హిస్టరీ ఆఫ్ సంస్కృత పోయటిక్స్, పుట. 49) అభినవభారతిలోని ఒక ఉద్ధరణ ఆధారంగా లోల్లటుడు పూర్వ మీమాంసకుడు అని ఊహించాడు. ఈ ఇద్దరి అభిప్రాయాలు ఆధారంగా, గతానుగతికంగా, ఆధునిక హిందీ-సంస్కృత విద్వాంసులు లోల్లటుని రస వివేచన మీమాంస మీద ఆధారపడిందని అనుకుంటూ వస్తున్నారు. సేఠ్ కన్హయ్యాలాల్ పోద్దార్, డా. శ్యాంసుందరదాస్, డా. గులాబ్‌రాయ్, పండితరామదహిన మిశ్రా మొదలయినవారు నిస్సందేహంగా ఈ విషయాన్ని నొక్కి చెప్పారు. విశ్వేశ్వరాచార్యుడు కూడా సంప్రదాయంగా వస్తున్న ఈ విషయాన్నే పద్ధిస్తూ ఇలా వ్రాశాడు: 'టీకాకారులు. ఈ వ్యాఖ్యను మీమాంసా సిద్ధాంతం ఆధారపడిన వ్యాఖ్య అన్నారు. 'మీమాంస' అంటే ఇక్కడ 'ఉత్తరమీమాంస' అంటే వేదాంత' మని గ్రహించాలి. వేదాంతంలో జగత్తుకు సంబంధించిన ఆధ్యాత్మిక ప్రతీతి అంగీకరించబడింది. రజ్జువులో సర్పమనే ఆధ్యాత్మిక ప్రతీతి లేదా ఆరోపిత ప్రతీతి కలిగిన సమయంలో సర్పం లేకపోయినప్పటికీ సర్ప ప్రతీతి, దాని వల్ల భయాది కార్యాల ఉత్పత్తి జరుగుతుంది. అదేవిధంగా అభినయాది సమయంలో రామాదిగతమయిన సీతాసంబంధమయిన అనురాగాదిరూపమయిన రతి లేక పోయినప్పటికీ. నటుడిలో ఉన్న రూపంవల్ల దాని ప్రతీతి దానివల్ల దాని ప్రతీతి దానివల్ల సహృదయులలో చమత్కారానుభవాది మొదలయిన కార్యాల 'ఉత్పత్తి కలుగుతుంది. ఈ సాదృశ్యం కారణంగానే ఈ సిద్ధాంతాన్ని 'మీమాంస' అంటే ఉత్తరమీమాంస' లేదా 'వేదాంతాన్ని' అనుసరించే సిద్ధాంతం అనవచ్చు. ఇలా వ్యాఖ్య చేసిన భట్టలోల్లటుడు మీమాంసా పండితుడు.' (కావ్యప్రకాశం-టీకా, పుట. 101-102). కాని నేటి పరిశోధకులు (డా. ప్రేమస్వరూప్ గుప్త-రసగంగాధర్, పుట. 123) ఈ అభిమతాల్ల

స్రోతస్సును గురించి పరిశోధన సాగించినపుడు, వారికి ఎలాంటి విశ్వసనీయమయిన ప్రమాణాలూ లభించలేదు. ప్రమాణం దొరకకుండా, ప్రాచీనప్రవాదాన్ని గుడ్డిగా అనుసరించడం పరిశోధనానియమాలకు విరుద్ధం కాబట్టి లొల్లటుడి పూర్వమీమాంసకుడనీ, ఉత్తరమీమాంసకుడనీ, భట్టమతోప జీవిఅయిన మీమాంసకుడనీ పరిగణించడానికి ఎలాంటి ఆధారం నాకు లభించడం లేదు.

డా. కాంతిచంద్రపాండే లొల్లటుని శైవునిగా నిరూపించడానికి ప్రయత్నం చేశారు, ఆయన నిర్ణయానికి ఆధారాలు రెండు. (1) వసుగుప్తుడి స్పందకారికపై ఎవరో లొల్లటుడు వ్రాసిన వృత్తి లభిస్తున్నది. (2) 'అనుసంధాన' శబ్దాన్ని 'యోజన' అనే అర్థంలో ప్రయోగం శైవదర్శనానుసారంగానే లొల్లటుడు చేశాడు, (హిస్టరీ ఆఫ్ ఇండియన్ ఈస్థటిక్స్) పుట.28). పై ఊహలకంటే ఈ ఊహకు ఆధారాలున్నాయనడంలో సందేహంలేదు కాని దానినికూడా పూర్తిగా ప్రామాణికం ఎంచుకోవడం అంత సరళంకాదు. ఎందుకంటే లొల్లటుడు 'అనుసంధాన' శబ్దాన్ని 'యోజన' అర్థంలోవాడాడని నిశ్చయంగా చెప్పడానికి ఒక్క విశ్వసనీయమయిన ప్రమాణంకూడా లభించడంలేదు. రెండోది, లొల్లటుని వివేచనకు శైవాద్వైతంతో ఎలాంటి పొందిక కుదరటంలేదు. కాబట్టి ఈవాదంకూడా సందిగ్ధమయిందే. చివరకు, డా. తారక్‌నాథ్‌బాలి తమపరిశోధనాగ్రంథంలో స్థాయిభావ 'ఉత్పత్తి' ఆధారంగా 'అసత్ కార్యవాదం'తో లొల్లటుని రసవివేచనకు సంబంధం జోడించారు. (రససిద్ధాంత్ కా దార్శనిక్ తథా నైతిక్ వివేచన్, పుట. 37). లొల్లటుడు 'ఉత్పత్తి' శబ్దప్రయోగం 'అభావంలో భావకల్పన' కోసం చేయలేదు. వారికి వాసనారూపంలో భావస్థితిని గురించి తెలుసు. స్థాయి, వ్యభిచారి రెండింటి ప్రసంగంలోనూ ఆయన 'వాసనా' శబ్దాన్ని ప్రయోగించాడు. (1) 'కస్యచిద్వాసనాకత్మక స్థాయివత్ (2) వ్యభిచారిణశ్చ...యద్యపి న సహభావినః స్థాయినా తథాపి వాసనాత్మనేహ తస్య వివక్షితాః।' ప్రస్తుతప్రసంగంలో ఒకవేళ వాసనావిషయ టిప్పణిని అభినవుడు జోడించాడని అనుకొన్నా, భారతీయదర్శనం ఇంత ప్రచలితంగాఉన్న సిద్ధాంతం లొల్లటుడికితెలియదనే ఊహ ఒకూళ సమంజసంగా లేదు. కాబట్టి అసత్కార్యవాదమనే ఆధారంకూడా యుక్తిసంగతంగాలేదు. లభించిన విషయసామగ్రి ఆధారంగా లొల్లటుని రసవివేచనకున్న దార్శనిక భూమికను నిర్ణయించడం సాధ్యంకాదని తేలుతుంది. ఆయనదృష్టి భరతునివలె వ్యావహారికమనిమాత్రమే చెప్పవలసివస్తుంది,

శ్రీశంకుకుడు

భరతసూత్రానికి రెండో ప్రసిద్ధ వ్యాఖ్యాత శంకుకుడు. ఈయన కూడా భట్టలొల్లటునివలె నామమాత్రావశేషుడే. ఈయన అభిప్రాయానికి చెందిన కొన్ని ఉద్ధరణలు 'అభినవభారతి', 'ధ్వన్యాలోకలోచనాల'లోనూ, ఒకఉద్ధరణ 'కావ్యప్రకాశం'లోనూ లభిస్తున్నాయి. హేమచంద్రుడు, ప్రదీపకారుడు రసవివేచనలో ఉదాహరించిన శంకుకుని అభిమతం దాదాపు ఈ ఉద్ధరణలపైననే ఆధారపడిఉన్నది.

అభినవభారతిలో ఉదాహరించబడిన శ్రీశంకుకుని అభిప్రాయం

'తస్మాత్ హేతుభిర్విభావాఖ్యైః కార్యైరనుభావాత్మభిః, సహచారిరూపైశ్చ

వ్యభిచారిభిః ప్రయత్నార్జితతయాకృత్రిమైరపి తథానభిమన్యమానైః, అనుకర్తృస్థత్వేన లింగబలతః ప్రతీయమానః స్థాయిభావో ముఖ్యరామాదిగత స్థాయ్యనుకరణ రూపః । అనుకరణత్వాదేవ చ నామాంతరేణ వ్యపదిష్టో రసః ।

విభావా హి కావ్యబలానుసంధేయాః । అనుభావాః శిక్షాతః । వ్యభిచారిణః కృత్రిమనిజానుభావార్జనబలాత్। స్థాయీ తు కావ్యబలాదపి నానుసంధేయః । 'రతిశోకః' ఇత్యాదయో హి శబ్దారత్యాదికమభిధేయీకుర్వన్త్యభిధానత్వేన న తు వాచికాభినయ రూపతయాఽవగమయంతి । ... ... అతఏవ స్థాయిపదం సూత్రే భిన్న విభక్తమపినోక్తిమ్ ।

తేన 'రతిరనుక్రియమాణా శృంగారః' ఇతి తదాత్మకత్వం తత్ప్రభవత్వం చా యుక్తమ్ । అర్థక్రియాపి మిథ్యాజ్ఞానదృష్టా—

మణిప్రదీపప్రభయోర్మణి బుద్ధ్యాభిధావతోః ।
మిథ్యాజ్ఞానావిశేషేఽపి విశేషోఽర్థక్రియాంప్రతిః ॥ఇతి॥

న చాత్ర నర్తక ఏవ సుఖీతిప్రతిపత్తిః । నాప్యయమేవరామ ఇతి । నాచాప్యయం న సుఖీతి । నాపి రామః స్యాద్వాన వాయమితి। నాపి తత్సదృశ ఇతి । కింతు సమ్యక్ మిథ్యా సంశయసాదృశప్రతీతిభ్యో విలక్షణా చిత్రతురగాది న్యాయేన, యః సుఖీ రామః అసావయమితి ప్రతీతిరస్తీతి । తదాహ —

ప్రతిభాతి న సందేహో, న తత్త్వం, న విపర్యయః ।
ధీర సావయమిత్యస్తి నాసావేవాయమిత్యపి ॥
విరుద్ధ బుద్ధి సంభేదాన్ అవివేచితసంప్లవః।
యుక్త్యా పర్యనుయుజ్యేత స్ఫురన్ననుభవః కయా ॥

రసానికి కారణ రూపాలయిన విభావాలు కార్యరూపాలయిన అనుభావాలు (కటాక్షాది శరీరవ్యాపారాల), సహచారిరూపాలయిన (నిర్వేదాది) వ్యభిచారిభావాలు (మానసిక వ్యాపారం లేదా చిత్తవృత్తి, నటుడి చేతన శిక్షాభ్యాసాది రూపమయిన) ప్రయత్నజన్యం కావడం వల్ల అవి కృత్రిమాలు అవుతాయి. కృత్రిమంగా ప్రతీయమానంకాని లింగం సామర్థ్యంతో అనుకర్త (నటుడి)లో ఉన్న అనుమానం ద్వారా ప్రతీతమయ్యే. ముఖ్యాలయిన (అనుకార్యులయిన) రామాదులలోఉండే రత్యాది స్థాయిభావాలను అనుకరణరూపమయిన నటగత స్థాయి భావమే రసం అవుతుంది. అనుకరణరూపం దాల్చి స్థాయిభావం పేరుతోకాక రసంపేరుతో వ్యవహరించబడుతుంది.

రసానుభూతికి కారణభూతాలయిన విభావాలు కావ్యంద్వారా చేకూర్చబడతాయి. నేత్రవిక్షేపాలు, భుజాక్షేపాలు మొదలయిన అనుభవాలు ప్రశిక్షణవల్ల, వ్యభిచారిభావాలు తమ కృత్రిమ అనుభవాలను సంపాదించడం ద్వారా చేకూర్చబడతాయి. స్థాయిభావం కావ్యబలంవల్ల కూడా ప్రతీతం కాదు. కేవలం విభావం,అనుభావం. వ్యభిచారి భావరూపాలయిన లింగాల వల్ల నటగతంగా ఊహించబడుతుంది, అనుకరణాత్మకం కావడం వల్ల, 'స్థాయిభావం' బదులు

'రసం' అవుతుంది. రతి, శోకం మొదలయినవి అభిధాశక్తిద్వారా (శాబ్దప్రక్రియానుసారం పరోక్షరూపంలో) రత్యాదులను తెలియజేస్తాయి. వాచికాభినయరూపంలో తెలియజేయవు. అందువల్ల (స్థాయిభావప్రతీతి కావ్యబలాదులవల్లకాకుండా, కేవలం అభినయం ద్వారా వ్యక్తమయిన సూత్రకారుడు రసలక్షణంలో విభావ, అనుభావాదులను ఉటంకించినపుడు స్థాయి శబ్దాన్ని వేరే విభక్తిప్రయోగం చేయలేదు.

అనుక్రియమాణమయిన అభినయంద్వారా అనుకరించబడుతూ నటగతమయిన రతి (స్థాయిభావం) శృంగారరసం అవుతుంది. భట్టలోల్లటుడు చెప్పినట్లు తదాత్మకం అంటే స్థాయిభావరూపం అనికాని, ఉత్పత్తివాదులుచెప్పినట్లు స్థాయిభావజన్యమనికాని పరిగణించడం యుక్తిసంగతం కాదు.

మిథ్యాజ్ఞానంవల్ల కూడా (రసాస్వాదాదిరూపమయిన) అర్థక్రియఫలప్రాప్తి కనబడుతుంది.

మణిప్రకాశాన్నీ, ప్రదీపప్రకాశాన్నీ చూచి, మణి అనుకొని, పరుగెత్తే ఇద్దరు వ్యక్తులలో మిథ్యాజ్ఞానం తుల్యంగానేఉన్నప్పటికీ, అర్థక్రియ (అంటే ఫలప్రాప్తి)లో భేదం కనబడుతుంది.

ఇక్కడ (1) నటుడే సుఖిస్తున్నాడు (శృంగారరసయుక్త రాముడు) అన్న ప్రతీతి కలగదు. (2) వీడే రాముడు అన్నప్రతీతికూడా కలగదు. (3) వీడు సుఖిస్తున్నరాముడు కాడనేప్రతీతి కలగదు (4) వీడు రాముడు అవునా? కాదా? అన్న(సంశయాత్మకమయిన) ప్రతీతి కలగదు. కాని చిత్రతురగాది న్యాయం (గుర్రం చిత్రపటాన్నిచూసినపుడు కలిగే ప్రతీతి)లా, సమ్యక్, మిథ్యా, సంశయ, సాదృశ్యరూపాలైన నాలుగుప్రతీతుల కంటే భిన్నమయిన, సుఖిస్తున్నరాముడే వీడు (నటుడు) అన్న ప్రతీతి కలుగుతుంది. (కనక దానిని నిశ్చితంగా భ్రాంతి అని అనలేము). కింది కారికలలో ఈవిధంగా చెప్పబడింది.

(నాటకంలో నటుణ్ణి రామాదిరూపంలో చూస్తున్నప్పుడు) సందేహం, యథార్థం భ్రాంతి-ఈ మూడింటిలో దేని ప్రతీతి కలగదు. వీడు (నటుడు) వాడే (రామరూపుడే) అన్న బుద్ధి (జ్ఞానం) కలుగుతుంది. వీడు (నటుడు నిజంగా) వాడు (రామాదులు) కాడు అన్న జ్ఞానంకూడా కలుగుతుంది.

దీనివల్ల విరుద్ధాలయిన బుద్ధుల సమ్మిశ్రణంవల్ల, వేరుగా భ్రమాదుల నిశ్చయం కానప్పుడు, ఆ ప్రత్యక్షాత్మకానుభవాన్ని ఏవిధంగా (భ్రమాదిరూపంగా) ఎలా అనాలి (ఇది నిశ్చయంచేయలేము). (హిందీ అభినవభారతి పుట. 443-50)

ధ్వన్యాలోకలోచనంలో రెండవ ఉద్ద్యోతంలో, శంకుకుడి పేరెత్తకుండానే, అభినవగుప్తుడు రససంబంధమయిన అతడి అభిమతాన్ని ఉదహరించాడు.

'అన్యేతు-అనుకర్తరి యః స్థాయ్యవభాసోఽభినయాది సామగ్ర్యాదికృతో భిత్తావివ హరితాలాదినా అశ్వావభాసః స ఏవ లోకాతీత తయాస్వాద దాపరపర్యాయ సంజ్ఞయా ప్రతీత్యా రస్యమానో-రస ఇతి నాట్యాద్రసా నాట్యరసాః ।'

(అంటే ఇతర ఆచార్యులు ఇలా అంటున్నారు-గోడమీద హరితాళము (ఒకరంగు) మొదలయినవానిచే గుర్రంబొమ్మగీసినట్లయితే, ఆ బొమ్మలో గుర్రంయొక్క అవభాసం కాసాగుతుంది. అదేవిధంగా అభినయాదుల సహకారంతో, అనుకరించే నటుడిలో స్థాయిభావాదుల అవభాసం కాసాగుతుంది. లోకంలో కనిపించే ఏ ప్రతీతితోను సరిపోల్చడానికి వీలులేని ప్రతీతి ఇది. అందువల్ల ఈ ప్రతీతిలో ఒకరకమయిన ఆస్వాదాన్ని వ్యక్తీకరించే శక్తి ఏర్పడుతుంది. ఈ ప్రతీతికి మరోపేరు ఆస్వాదం. ఈ ఆస్వాదాన్ని రసం అంటారు. ఈ ఆస్వాదం నాట్యం వల్ల సాధ్యపడుతుంది. కనక దీనిని నాట్యరసం అంటారు,

మమ్మటుడు కావ్యప్రకాశంలో ఉటంకించిన శంకుకుడి అభిప్రాయం ఇది.

'కావ్యానుసంధాన బలాచ్ఛిక్షాభ్యాస నిర్వర్తిత స్వకార్య ప్రకటనేన చ నటేనేవ ప్రకాశితైః కారణకార్య సహకారిభిః కృత్రిమైరపి తథాऽనభిమన్యమానైర్విభావాది శబ్దవ్యపదేశ్యైః 'సంయోగాత్' గమ్యగమకభావరూపాత్, అనుమీయమానోऽపి వస్తుసౌందర్య బలాద్రసనీయత్వేనాన్యానుమీయమాన విలక్షణః స్థాయిత్వేన సంభావ్యమానో రత్యాదిర్భావస్తత్రాసన్నపి సామాజికానాం వాసనయా చర్వ్యమాణోరస ఇతి శ్రీశంకుకః।

(అంటే కావ్యానుశీలనవల్లనూ, ప్రశిక్షణాభ్యాసంవల్లనూ సాధింపబడ్డ (అనుభావం మొదలయిన) కార్యాలచేతనూ, నటుడివల్లనే అభివ్యక్తీకరింపబడిన, కృతిమాలయినప్పటికి కృత్రిమాలనిపించని, విభావాది శబ్దాలతో పేర్కొనబడ్డ కారణకార్య సహకారులతోనూ, 'సంయోగంచేత' అంటే గమ్యగమక భావసంబంధంచేత, అనుమీయమాన మయినప్పటికీ, వస్తుసౌందర్యం కారణంగానూ, ఆస్వాదవిషయం కావడంలో ఇతర అనుమీయమాన విషయాల కంటే విలక్షణమయి స్థాయిరూపంగా సంభావ్యమానమయిన రత్యాదిభావాలు (నటుడిలో వాస్తవంగా ఉండకపోయినప్పటికీ, సామాజికుడి సంస్కారాలవల్ల (స్వాత్మగతత్వేన) ఆస్వాదించబడుతూ రసం అనిపించుకుంటాయి. ఇదే శ్రీశంకుకుడి అభిమతం.

శంకుకుని అభిప్రాయం

1. నటునిచేత అనుకరింపబడిన అనుకార్యగత స్థాయిభావంయొక్క రూపానికి రసం అనిపేరు. అంటే స్థాయిభావం అసలు అనుకార్యాలయిన రామాదులలోనే ఉంటుంది. నటుడు తన చాతుర్యంద్వారా దాన్ని అనుకరిస్తాడు. అతడుకూడా స్థాయిభావాన్ని అనుభవిస్తున్నట్లుగా తోస్తుంది. 'స్థాయిభావానికి ఈ నాట్యానుకృతియే రసం.'

2. విభావ, అనుభావ, సంచారిభావాలు నాట్యంలో ఉంటాయి. కాని స్థాయిభావం ఉండదు. శబ్దాదులవల్ల దాని జ్ఞానం కాగలుగుతుంది. కాని ప్రతీతికాదు. కేవలం అభినయం ద్వారానే అది ఉపస్థాపించబడుతుంది. అందువల్ల భరతసూత్రంలో దాన్ని వేరే విభక్తితో కూడా ఉటంకించలేదు. కనుక సామాజికుడు విభావాది లింగాలతో (హేతువులతో) దాన్ని ఊహిస్తాడు, 'నటునిద్వారా అనుక్రియమానమయిన రామాదుల స్థాయిభావం రసం.'

3. అనుకరణ ప్రక్రియ: (క) కావ్యం ఆధారంగా విభావాదుల అనుకరణ జరుగుతుంది. అంటే కవి విభావాదులను ఏవిధంగానయితే నాటకంలో చిత్రించాడో, అనుకర్త

అదేవిధంగా వ్యవహరిస్తాడు. (ఖ) అనుభావాల అనుకరణ అభినయకళలో ప్రశిక్షితుడు కావడంవల్ల సాధ్యపడుతుంది. (గ) నటుడు తన కృత్రిమానుభావాలు ఆధారంగా అనుభావాలను అనుకరిస్తాడు. లోకానుభవంలో నటుడు చింత, హర్షం మొదలయినవాటి ఏ స్వరూపాలను చూస్తాడో, అలాంటి స్వరూపాలనే, చింత, హర్షాదుల వాస్తవానుభవం లేకుండానే, కృత్రిమంగా, ఆ వ్యభిచారాదులద్వారా అభినయిస్తాడు. ఈ విధంగా విభావ, అనుభావ, వ్యభిచారుల అభినయం ఎంత కౌశలం (చాతుర్యం)తో చేస్తాడంటే కృత్రిమమయినప్పటికీ, అవి వాస్తవాలే అనిపిస్తాయి.

ఈ వివేచన అభినయకళ దృష్టితో ఉపయోగకరమయినదే. అదేకాకుండా అనుకార్యంయొక్క వాస్తవస్వరూపాన్ని గురించిన ప్రశ్నకు బహుశ మొట్టమొదటిసారిగా జవాబు లభించడం ఒక విశిష్ట ప్రాధాన్యంగల విషయం. అనుకార్యమంటే కావ్యనిబద్ధమయిన రామాదులే కాని చారిత్రక వ్యక్తులయిన రామాదులు కాదన్న విషయం స్పష్టమయిపోతుంది. నిజానికి చారిత్రక పురుషులయిన రామాదులే అనుకార్యులు; కాని వారు నటుడికికాక కవికి అనుకార్యులు. కవి నిబద్ధమయిన రామాదులు నటుడికి అనుకార్యులు.

4. నటగత స్థాయిభావాలు అవాస్తవికాలు అయినపుడు, ప్రేక్షకుడిద్వారా వాటి అనుమానం (ఊహ) మిథ్యాజ్ఞానమవుతుంది. ఇలాంటి మిథ్యాజ్ఞానం ఆధారంగా ప్రేక్షక నాట్యరసాస్వాదనం వాస్తవికమెలా అవుతుందని ఇక్కడ ఒక సందేహం కలగవచ్చు. దీ జవాబు రెండు రకాలుగా చెప్పవచ్చు.

నటుడిలో రాముని ప్రతీతి భ్రాంతిమాత్రమే కాదు. ఎందుకంటే నటుణ్ణి రాముడి రూపంలో చూస్తున్నపుడు సందేహమనీ, యథార్థమనీ, భ్రాంతి అనీ అనిపించదు. నటుడే రాముడని అనిపిస్తుంది, నటుడు రాముడుకాడు అనీ అనిపిస్తుంది. ఇలాంటి పరిస్థితిలో నటుడిలో రాముడి ప్రతీతి ఒక విచిత్రమయిన (కళాజనిత) ప్రతీతి. అది సందేహం, యథార్థజ్ఞానం, భ్రాంతి-ఏ వాస్తవికానుభవానికి తద్రూపంగా (సమానంగా) ఉండదు. కాబట్టి నాట్యంలో ప్రతీతి ఒక విశిష్టమయిన కళాజనిత ప్రతీతి. దాన్ని శుద్ధభ్రాంతి లేదా మిథ్యాజ్ఞానం అనడం సబబుకాదు.

కళలోని ఈ విశిష్ట ప్రతీతినే 'చిత్రతురగన్యాయం' ఆధారంగా ఇంకా స్పష్టం చేశారు. నటుడిలో రాముడి ప్రతీతి సమ్యక్ లేదా యథార్థజ్ఞానంకాదు. ఎందుకంటే నటుడు వాస్తవంగా రాముడుకాడు. అది మిథ్యాజ్ఞానమూకాదు. ఎందుకంటే నటుడిలో రామత్వారోపణ రజ్జువులో సర్పంలా నిరాధారమయినదికాదు. అది సంశయ జ్ఞానమూ కాదు. అంటే నాటకాన్ని చూస్తున్నపుడు సామాజికుడి మనస్సులో ఎదురుగా ఉన్నది నటుడా? రాముడా? అన్న సందేహం కలగదు. ఎందుకంటే కళాప్రతీతికి (అనుభవానికి) సందేహం పెద్ద విఘ్నం. సంశయ గ్రస్తమయిన హృదయం కళను చూసి ఆనందించలేదు. ఇంక చివరికి ఈ ప్రతీతి సాదృశ్య జ్ఞానంకూడా కాదు. అంటే ఎదురుగా ఉన్నది నటుడేకాని వాడు రామునితో సమానుడు అన్న ప్రతీతి ప్రేక్షకుడికి కలగదు. కనక ఈ ప్రతీతి సామాన్యమయినది కాక విలక్షణమయింది. అది గుర్రం చిత్రపటంలో గుర్రమనే ప్రతీతివంటిది, ఇది కళాప్రతీతి. అది సామాన్య

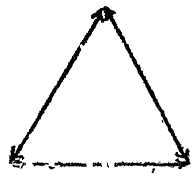
ప్రతీతి-భేదాలకంటే వేరయింది. ఈ విధంగా శంకుకుడు కూడా తన పద్ధతిలో కళానుభూతి యొక్క వైలక్షణ్యాన్నే వ్యాఖ్యానించాడు అది సర్వసమ్మతం కాకపోయినా ప్రపంచం లోని ప్రాచీన-అర్వాచీన సౌందర్యశాస్త్రంలో ఎక్కువగా ఆమోదం పొందిన సిద్ధాంతం.

పై వివేచనకు సారాంశమిది. కావ్యం, రంగస్థల కౌశలం, అభినయకళ మొదలయిన వాటి సహాయంతో రామసీతాదుల రూప-వ్యవహారాదులను (విభావ, అనుభావ, వ్యభిచారులు) అభినయిస్తూ, నటీనటులు వారి ప్రేమ (రతిస్థాయి)ను అభినయించడంలో సఫలీకృతులయి నప్పుడే రసం నిష్పన్నమవుతుంది. కాబట్టి కావ్యం, రంగస్థలకౌశలం మొదలయినవాటి సహకారంతో నటుడిద్వారా స్థాయిభావానుకృతి, అందే స్పష్టంగా చెప్పాలంటే 'స్థాయిభావాభినయం రసనిష్పత్తి.' ఈ ప్రకారంగా శంకుకుడి అభిప్రాయానుసారం రసానికి ఆధారం నటుడు. రసం భావంమీద ఆధారపడిన ఒక కళాత్మకస్థితి. అందులో అభినయం ప్రధానం, కావ్య తత్త్వం అప్రధానం. ఎందుకంటే కావ్యం అభినయానికి సహాయకం మాత్రమే. ఈ దృష్టితో ఈ అభిప్రాయంకూడా భరత సమ్మతమయిన అర్థానికి చేరువ. ఇందులోకూడా రసాన్ని అను భూతిరూపంగా పరిగణించక, స్థితిరూపంగానే పరిగణించడం జరిగింది. భేదమేమిటంటే భరతుడు కావ్యానికి, నాట్యానికి రెండింటికి సమానమయిన ప్రాధాన్యం ఇస్తే శంకుకుడు నాట్యతత్త్వానికే ప్రాధాన్యమిచ్చాడు. లోల్లటుడు రసాన్ని అనుభూతిరూపంగా పరిగణించాడు. అయితే ఈ అనుభూతి సహృదయుడిది కాక అనుకార్యానిది, అంటే మూలపాత్రది.

రసానికి, ప్రేక్షకుడికి ఏమిటి సంబంధం? శంకుకుడి అభిప్రాయానుసారం ప్రేక్ష కుడు నాటకశాలలో ప్రదర్శింపబడ్డ విభావ, అనుభావ, వ్యభిచారుల ద్వారా రసాన్ని ఊహిస్తాడు. అభినవుడి ఉద్ధరణలో ఇంతవరకే చెప్పబడింది. కాని దీనివల్ల ఇలాంటి అనుమానం (ఊహ) వల్ల, సహృదయుడికి చమత్కారప్రాప్తి కలుగుతుంది. లేకపోతే అతడు నాటకశాలకు ఎందుకు పోతాడు అని సహజంగానే తోస్తుంది మమ్మటుడు సహృదయుడి పక్షాన్ని ఇంకా స్పష్టం చేశాడు. సహృదయుడు ఒకవైపు వస్తుసౌందర్యంవల్లనూ, మరోవైపు తన వాసనాబలంవల్లనూ ఈ రసాన్ని (రసరూపమయిన ఈ కళాత్మక స్థితిని) ఆస్వాదిస్తాడు. సాధారణంగా అను మానం ఒక రకమయిన పరోక్షజ్ఞానం. కాని ప్రస్తుత ప్రసంగంలో, పైకారణాలవల్ల అను మానం ప్రత్యక్షమూ, ఆస్వాద్యమూ, అవుతుంది. హేమచంద్రుడు ఈ ప్రక్రియను స్పష్టం చేయడానికి ఒక దృష్టాంతం చెప్పాడు. 'ఒక వ్యక్తి ఒక కషాయ (వగరైన) ఫలం తింటు న్నాడు. అతని ముఖాకృతి, అతని చేష్టలు అతడు కషాయ ఫలం తింటున్నాడని మనకు తెలియచేస్తాయి. ఆ సమయంలో ఆ కషాయ ఫలం తినేవ్యక్తి నోట్లో నీరు ఊరినట్లుగానే చూసేవారి నోట్లోకూడా నీరు ఊరుతుంది. లేకపోతే మనం స్వయంగా తినేటప్పుడు ఎలా నీరు ఊరుతుందో, అలాగే నీరు ఊరుతుంది. ఇలాగే రామరూపంలో అభినయిస్తున్న నటుడి స్థాయిభావాన్ని చూసి సామాజికుడి వాసనలో స్థితమయి ఉన్న స్థాయిలోకూడా చర్వణకు అవకాశం ఏర్పడుతుంది.' (రస గంగాధర్ కా శాస్త్రీయ అధ్యయన్, పుట. 132) అభినవుడి ఉద్ధరణలో ఇదంతా ఏమీలేదు. నిజానికి మమ్మటుడు తరవాతి కాలపు ఆశయాలు ఆధారంగా వాసనాదులను కారణరూపంగా జోడించాడు.

రసప్రక్రియ త్రికోణం కిందివిధంగా తయారవుతుంది.

అనుకార్యగతమయిన స్థాయిభావం



నటునిచేత అనుక్రియమాణ
మయిన స్థాయిభావం = రసం

సహృదయుడిచేత రసంయొక్క
అనుమితి

ఈ త్రికోణాన్నిబట్టి రసానికి ఆధారం స్పష్టంగా అనుకర్తే. నిష్పత్తికి అర్థం అనుకృతి ఎందుకంటే స్థాయిభావం అనుకృతమయ్యే రసరూపంలో నిష్పన్నమవుతుంది. విభావాదులద్వారా ఈ రసాన్ని ఊహిస్తాడు కనక అతడి (ప్రేక్షకుడి) దృష్టిలో రసానుమితి జరుగుతుంది. కాబట్టి నిష్పత్తికి అర్థం 'అనుమితి', 'సంయోగం, గమ్యగమకభావానికి వాచకం అవుతుంది. సారాంశమేమిటంటే శంకుకుడి రసవ్యాఖ్యలో నటుడిస్థితి ప్రధానంకావడంవల్ల నిష్పత్తికి ప్రాథమికమయిన అర్థం అనుకృతే. అనుమితి అన్నది దానికి గౌణమూ, ఆక్షిప్తమూ (చివరికి సిద్ధించినది) అయిన అర్థం. అది ప్రేక్షకుడి విషయంలో రెండవ అవస్థానంలో సిద్ధిస్తుంది.

శంకుకుడి అనుకరణవాదానికి భట్టతౌతుడు చేసిన ఖండన

శంకుకుడి అభిప్రాయాన్ని అభినవగుప్తుడు తన ఆచార్యుడయిన భట్టతౌతుడి ద్వారా ఖండించాడు. ఈ తర్కాలన్నీ భట్టతౌతుడివే కావచ్చు, లేదా అభినవుడి తర్కాలు కూడా అందులో కలిసి ఉండవచ్చు. భట్టతౌతుడి గ్రంథాలు దొరకకపోవడంతో నేను ఈ విషయాన్ని నిర్ణయించి చెప్పడం కష్టం. ఈ తర్కాల సారాంశమేమిటంటే ప్రేక్షకుడి దృష్టిలో స్థాయిభావానుకరణం నిరూపించబడదు. నటుడి దృష్టిలోగానీ, తత్త్వవివేచకుడి దృష్టిలో కానీ నిరూపితం కాదు. పైపెచ్చు భరతుడు ఈ రకమయిన సూచనకూడా చేయలేదు.

ప్రేక్షకుడి దృష్టిలో :

నటుడు రాముణ్ణి అనుకరిస్తున్నాడని ప్రమాణాలు లేకుండా ప్రేక్షకుడు ఎలా అనుభూతి పొందుతాడు ? అనుకరణప్రతీతి కలగడానికి అనుకార్యమూ, అనుకర్తనూ పసి–ఈ రెండింటిజ్ఞానమూ అవసరం. రామాదులనుచూసినవాడే, వారి రూపవ్యవహారాలను అను కరణప్రతీతి పొందగలుగుతాడు. కాని రామాదులను చూసినవెవరు? విభావాదుల అనుకరణ ప్రతీతి ఇంద్రియాలద్వారాజరుగుతుంది, స్థాయిభావ అనుకరణప్రతీతి మనస్సు (ఆత్మ) కు సంబంధించినవిషయం. కాబట్టి మూర్తాలయిన విభావాదులయొక్క ఇంద్రియసంబంధమైనప్రతీతి ద్వారా అమూర్తమయిన భావం మానసికప్రతీతికల్పన అసంగతం. ఒకవేళ లోకజీవనంలో స్త్రీ పురుషుల వాస్తవవ్యవహారాన్ని చూసి సామాజికుడికి రతిభావప్రతీతి కలిగినట్లు, రంగస్థలం మీద నటీనటుల కృత్రిమవ్యవహారాన్ని చూసి, ప్రేక్షకుడికి కృత్రిమమయిన లేదా అనుకృతరతి భావప్రతీతి కలుగుతుందంటే, అదికూడా తర్కంప్రకారం భ్రాంతితో కూడుకొన్నదే. ఎందు

కంటే ప్రేక్షకుడు నటీనటులవ్యవహారాన్ని కృత్రిమమని అనుకొనేటట్లయితే అతనికి రతిభావ భ్రాంతిమాత్రం కలుగుతుంది, కృత్రిమమయిన లేదా అనుకృతమయిన రతిభావప్రతీతి కలగదు. ఒకవేళ అతడు నటీనటులవ్యవహారాన్ని వాస్తవికమనుకొన్నట్లయితే, అతనికి రత్యనుకరణ ప్రతీతికాకుండా, వాస్తవరతిభావప్రతీతే కలుగుతుంది. చివరకు నటుడు వస్తుతః క్రుద్ధుడుకాక పోయినప్పటికీ, క్రుద్ధునివలె కనిపించినట్లూ, స్థాయిభావసాదృశ్యంయొక్క ఈప్రతీతే దాని అనుకరణకుప్రతీతిఅని తర్కించినప్పటికీ, సత్యంసిద్ధించదు. ఎందుకంటే సాదృశ్యప్రతీతిని అంగీకరించినట్లయితే, సామాజికుడికి నటుడిసందర్భంలో భావావేశరహితమయిన ప్రతీతే కలుగుతుంది. అంటే నటుడిలో భావకల్పనే అతడుచేయలేడు. ఈవిధంగా ప్రేక్షకుడిదృష్టిలో స్థాయిభావ-అనుక్రియమాణత నిరూపితం కాదు.

నటుడి దృష్టిలో :

నటుడిదృష్టిలోకూడా స్థాయ్యనుకరణ నిరూపితంకాదు. అనుకరణానికి అర్థం సదృశ కరణమయితే అసలువ్యక్తిని చూడకుండా అది ఎలా సాధ్యపడుతుంది? ఒకవేళ దానికి అర్థం పశ్చాత్‌కరణం అయితే అప్పుడు నటుడే ఎందుకు, ఎవరయినా వ్యక్తిరత్యాదులను అనుభవించేడు. రామాదుల స్థాయిభావాలను అనుకరించగలుగుతాడు. అలా అయితే లౌకికభావానుభూతి కూడా రసం అయిపోతుంది. నటుడు శోకాదుల స్థాయిభావాల అనుకరణం ఎలాచేస్తాడు అన్న ప్రశ్న కలుగుతుంది. తన శోకాదులద్వారా అని జవాబు! అలాంటప్పుడు ఈ అనుకరణం ప్రత్యక్షశోకానుభూతికంటే ఎలా భిన్నమయింది? అశ్రుపాతాదులవల్ల. కాని నటుడి అశ్రుపాతం వల్లనయితే అనుకార్యుడి అశ్రుపాతం అంటే అనుభావానుకరణమే సాధ్యపడుతుందికాని స్థాయి భావానుకరణం కాదు. శంకుకుడు ఇంకో వికల్పాన్నికూడా ప్రస్తుతం చేస్తాడు. నటుడు జీవనగతమయిన అనుభవాలు ఆధారంగా తన రత్యాదిభావాలకు ఆలంబనాదులను గుర్తుకు తెచ్చుకొని, దానికి తగ్గట్లు అనుభవాలను వ్యక్తీకరిస్తూ, తగినట్టుగా కావ్యాన్ని ఉచ్చరిస్తూ, స్థాయిభావాన్ని అనుకరిస్తాడు. కాని దీనికికూడా స్థాయిభావానుకరణం అనటానికి వీలులేదు, కాబట్టి నటుడిదృష్ట్యాకూడా స్థాయిభావానుకరణం నిరూపితంకాదు.

వస్తుతత్త్వ వివేచకుడి దృష్టిలో :

తత్త్వదృష్టితో వస్తుస్థితిని వివేచించినపుడుకూడా రసం అనుకరణరూపత్వం నిరూపించబడదు. ఎందుకు? అభినవుడితర్కమిది : 'తరవాత ప్రతీతమయ్యేదాన్ని వస్తువృత్తం అనలేము.' ఈ వాక్యానికి వాస్తవమయిన అర్థం ఏమిటో అర్థంకాదు. అభినవుడు ఈప్రసంగంలో ఇంకా ఇంతమాత్రమే అన్నాడు. 'ఇంకా వాస్తవానికి వస్తుస్థితిఏమిటో, దానిని ముందుముందు వివరిస్తాం' ఆచార్య విశ్వేశ్వరుడు, డా. కాంతిచంద్రపాండే, డా. ప్రేమస్వరూప్ మొదలయిన వారుకూడా, ఈవిషయాన్నిస్పష్టంచేయలేదు. బహుశ దీనిఆశయం ఇది అయిఉంటుంది. అనుకరణం తరవాత జరిగేసంఘటన. ఒకవిషయం సంభవించినతరవాతే, దానిఅనుకరణసాధ్య పడుతుంది. కాబట్టి అనుకరణప్రతీతి 'అనుసంవేద్యమాన' మయిన తథ్యంకాని రససంద్యఃపర నిర్వృతిరూపం అయినది. ఈవిధంగా తత్త్వదృష్ట్యాకూడా రసాన్ని అనుకరణరూపమని చెప్పడానికివీలులేదు.

భరతుడి అభిప్రాయానుసారం :

చివరకు భరత మతానుసారంకూడా రసానుకరణవాదం నిరూపితంకాదు. ఎందుకంటే నాట్యశాస్త్రంలో అలాంటిసూచన ఏమాత్రంలేదు. అంతేకాకుండా దానికి విరుద్ధాలయిన కొన్ని ప్రమాణాలు లభిస్తున్నాయి. "నాటకంలో సప్తద్వీపానుకరణం జరుగుతుంది" అన్న భరతుడి మాటకూడా, ఈ ఆశయాన్ని పరిపోషించదు. నాటకంలో సమస్తప్రపంచానుకరణం జరిగే టట్లయితే, స్థాయిభావాల అనుకరణం సాధ్యమని ఎందుకనుకోకూడదు? దానికి జవాబు: స్థాయి భావానుకరణం జరుగుతుందని అంగీకరించినా 'రసమ'ని నిరూపితంకాదు.

ఈ విధంగా శంకుకుడి అనుకృతివాదం బొత్తిగా నిరాధారమని తేలిపోతుంది. ఆచార్య విశ్వేశ్వరుడు వ్రాసినట్లు, పైవివేచనవల్ల శంకుకుడి సిద్ధాంతాన్ని అనుమితివాదం అనడం సమంజసంగా ఉంటుంది. ఎందుకంటే అభినవుడు అనుకృతివాదాన్ని ఖండించడానికే తన సామర్థ్యాన్నంతా ప్రయోగించాడు. తరవాత మమ్మటుడు సహృదయుడి దృష్టితో వ్యాఖ్యా నం చేస్తూ రసం అనుమితి మీద ఎక్కువ శ్రద్ధ చూపాడు. మమ్మటుణ్ణి అనుసరించే శంకుకుడి సిద్ధాంతం అనుమతి వాదమని ప్రసిద్ధమయింది. కాని ఈ సందర్భంలో చారిత్రకదృష్టితో మమ్మటుడి కంటే అభినవుడి అభిప్రాయమే నిశ్చయపూర్వకంగా ప్రామాణికమయినది.

శంకుకుని అభిప్రాయం : పరిధి, సామర్థ్యం

పరిధి :

శంకుకుని మతానికి ఉన్న పరిధులు దాని సామర్థ్యం కంటే స్పష్టమయినవి. అభినవుడు తన సంపూర్ణబుద్ధి బలంతో శంకుకుని అనుకరణవాదంలోని దోషాలను ఎత్తిచూపాడు. ఈఆక్షేపణలకు మూలం అనుకరణ శబ్దంలోని(సామర్థ్యహీనత్వం. శంకుకుడి కంటే 1500 సం॥లు పూర్వమే గ్రీకు ఆచార్యుడయిన అరిస్టాటిలు కావ్యమూ, ఇతర లలితకళల సందర్భం లో 'అనుకరణ' శబ్దాన్నేవాడి, అనుకరణ సిద్ధాంతాన్ని ప్రతిపాదించాడు. ఆయన అభిప్రాయానుసారం కావ్యాదికళలు మూర్తపదార్థాలను మాత్రమే కాదు, భావాలను, ఆలోచనా ధోరణులను కూడా అనుకరిస్తాయి. అనుకరణ శబ్దానికి ఉన్న ఈ వ్యాపక ప్రయోగం కారణంగా, చాలా వ్యాఖ్యలు ప్రతిపాదితమయ్యాయి. చివరకు 'కల్పనాత్మకమయిన పునస్సృష్టి అని దానికి అర్థం చెప్పబడ్డది. అర్థానికి ఉన్న ఈ విస్తృతి- అనుకరణను సృజనకు దగ్గరగా తీసుకొని వెళ్ళే ప్రయత్నం-- శబ్దానికి ఉన్న అసమర్థతనే సూచిస్తుంది. అభిప్రేతమయిన అర్థం సరియైనది అయినా, ఆ శబ్దంలో ఈ అర్థాన్ని సూచించే శక్తి లేదు. ఇదే ప్రమాదం శంకుకుడి సిద్ధాంతంలోనూ ఉంది. శంకుకుడి అభిప్రాయానుసారం నటుడు రామాదుల ప్రవర్తనను అనుకరిస్తూ, కల్పన మూలంగా వారితో తాదాత్మ్యం పొంది వారిలో ఉండే రత్యాది స్థాయిభావాల అనుభూతికూడా కల్పన మూలంగా పొందుతాడు. ఈ కల్పనాత్మకమయిన అనుభూతి వాస్తవం కాకపోవడంతో కృత్రిమయిన అనుభూతి. ఈ విషయం అంత తప్పు కాదుగాని, అనుకరణ, కృత్రిమత్వంలోని అసామర్థ్యం మూలంగా అస్పష్టమయిపోయింది.

శంకుకుడి సిద్ధాంతంలోని రెండవ పరిధి రసం యొక్క అనుమానాన్ని గురించిన కల్పన. లింగాలవల్ల లింగిని (సాధ్యాన్ని) గురించిన అనుమానం బుద్ధి చేసేపని కాబట్టి

అది పరోక్షమే అవగలుగుతుంది, ప్రత్యక్షమూ ఆస్వాదాత్మకమూ కాజాలదు. శంకుకుడికి ఈవిషయం తెలుసు కనకనే ఆయన దీనిని సామాన్యమైన అనుమానం కంటే విలక్షణమయినదిని భావించాడు. మమ్మటుడు ఈ చర్వణను సామాజికుడి వాసన ఆధారంగా వ్యాఖ్యానించడానికి ప్రయత్నం చేశాడు. దీనిని గురించి సూచనాప్రాయంగా కూడా అభినవుడి ఉద్ధరణలో లేదు. ఈ క్లిష్ట పరిస్థితి అసలు రసంయొక్క అనుమాన కల్పన వల్లనే ఏర్పడింది. ఆ కల్పన భ్రాంతిపూర్ణమయినది. భావాన్ని గురించి అనుమానం కలుగుతుంది కాని పరోక్షం అంటే ఆలోచనా రూపమయినదే, అనుభూతి రూపమయింది కాదు. రసాస్వాదం సాక్షాత్తు, నిశ్చయంగా అనుభూతి రూప మయింవే కనక రసానుమితి సిద్ధాంతం అనుభవాన్ని బట్టి నిరాధారమయిపోతుంది.

ఈ సిద్ధాంతంతో మూడవ దోషం రసానికి అభినయ తత్త్వం ప్రధానమయిందిగాను, కావ్యతత్త్వం అప్రధానమయిందిగాను పరిగణించబడ్డది. ఇది భారతీయ-పాశ్చాత్య కావ్యచింతనా సంప్రదాయానికి వ్యతిరేకం. భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలో నిశ్చితంగా అభినయంకంటే కావ్యానికి ప్రాధాన్యం ఇవ్వబడింది. అభినయం కళ అంటే ఉపవిద్య, కావ్యం విద్య. పాశ్చాత్య దేశాల్లో కూడా కావ్యం సర్వశ్రేష్ఠ కళగా పరిగణించబడ్డది. శంకుకుడు రసాన్ని నటకృత అనుకరణానికి పర్యాయంగాను, కావ్యాన్ని నటకౌశలానికి సహాయక మాత్రంగాను పరిగణించి క్రమాన్ని తలక్రిందులు చేశాడు. నిజానికి రసపరిపాకానికి మూలకారణం కావ్యమే, అభినయం దాని పోషకతత్త్వం మాత్రమే.

సామర్థ్యం

లోల్లటుడు రసాన్ని అనుకార్యపు ప్రత్యక్షానుభూతి రూపంగా పరిగణించి, నాట్యగత భావంలోను, ప్రత్యక్షభావంలోనూ భ్రాంతి కల్పించాడు. దానిని శంకుకుడు నిరాకరించాడు. రసం నాట్యగత భావానికి ప్రత్యక్షానుభూతి కాకుండా, దాని అనుకరణ అంటే కల్పనాత్మకానుభూతి అని స్పష్టం చేశాడు. కళమనోవిజ్ఞానంలో ఇది ఒక మహత్త్వపూర్ణమయిన సత్యం. రస స్వరూప విశ్లేషణలో దీని ప్రాధాన్యం అసందిగ్ధం.

అనుకార్యం యొక్క వాస్తవిక రూపాన్ని కూడా శంకుకుడు స్పష్టం చేశాడు. లోల్లటుడు అనుకార్య ప్రసంగంలో మూలపాత్ర, కవి నిబద్ధ పాత్ర-ఈ రెంటి మధ్య భ్రాంతి కలిగించాడు. శంకుకుడు నాట్యంలో అనుకార్యమంటే కవినిబద్ధపాత్ర అని స్పష్టంగా చెప్పాడు.

సామాన్య ప్రతీతి కంటే కళాప్రతీతి విలక్షణమయినదని నిర్ణయించడం కూడా శంకుకుడి సూక్ష్మపరిశీలనను సూచిస్తుంది. వివాదాస్పదమయినప్పటికీ కళాశాస్త్రంలో ఇది చాలా ప్రసిద్ధికెక్కిన, ఆమోదయోగ్యమయిన సిద్ధాంతం. నేటికీ ఈ సిద్ధాంతాన్ని సమర్థించేవారి సంఖ్య ఎక్కువగానే ఉంది.

రససంఘటనలో లోల్లటుడి ప్రేక్షకుడి కంటే శంకుకుడి ప్రేక్షకుడు చురుకుగా పాల్గొంటాడు. అతడు నాట్యంలో ప్రదర్శించిన విభావాది లింగాల (సాధనాల) ద్వారా, నటుడి చేత అనుక్రియమాణమయిన స్థాయి భావం-రసాన్ని ఊహిస్తాడు. లోల్లటుడు ప్రేక్షకుణ్ణి పూర్తిగా వదలివేశాడు. దొరుకుతున్న ఉద్ధరణ ఆధారంగా అలాగే చెప్పవలసివస్తున్నది.

సమస్త నాట్యప్రపంచమే ప్రేక్షకుడి కొరకు ఏర్పాటు చేయబడుతున్నపుడు, ప్రేక్షకుణ్ణి నిర్లక్ష్యంచేయడం ఎలా? స్వతస్సిద్ధమయిన ఈ సత్యాన్నిగుర్తించి, శంకుకుడు ప్రేక్షకుడి పక్షాన్ని వహించాడు, రససందర్భంలో ప్రేక్షకుడి ఉనికికి తగినంత ఆదరం కల్పించాడు. ఈ విధంగా రసం యొక్క వ్యక్తిపరమయిన ఆశయ వికాసంలో శంకుకుడి పాత్ర చెప్పుకోదగ్గది.

చివరగా, రసవివేచనను నిశ్చితమయిన దార్శనిక భూమికపై ప్రతిష్ఠించిన శ్రేయస్సుకూడా శంకుకుడిదే. అతని తరవాతనే రసస్వరూప విశ్లేషణలో దార్శనిక చింతన నిశ్చయపూర్వకంగా చోటు చేసుకొన్నది. దానివల్ల కొద్దిగా హానికలిగినా, ఆలోచనా భూమిక ఒక్కసారిగా పెరిగిపోయింది.

దార్శనిక పీఠిక

శంకుకుడి సిద్ధాంతానికి ఉన్న దార్శనిక పీఠిక స్పష్టతరమయింది. భరతుడి దృక్పథం వ్యావహారికమయిందే. భరతుడు నాట్యప్రవృత్తిని ప్రధానంగానూ, సామాజికుణ్ణి గౌణంగానూ దృష్టిలో పెట్టుకొని రసానికి వ్యావహారికమయిన వివేచన చేశాడు. అందులో వేదాంత మాయాజాలం లేదు. లోల్లటుని వివేచనలో దార్శనిక చింతనా ధోరణి ప్రవేశించింది కాని అది ఆయన దృష్టిని అంతగా ఆకట్టుకోలేదు. భరతుడికి సమానాంతరంగా ఆయన కూడా తన వ్యావహారిక దృష్టిపట్లనే ఎక్కువ మొగ్గుచూపాడు. ఆయన దార్శనికసిద్ధాంతాన్ని గురించి చాలా తగువులున్నాయి. కాని నిజానికి తగిన ప్రమాణాలు లేకపోవడంతో, ఆ విషయంలో ఎలాంటి నిర్ణయం చేయడం సాధ్యపడదు. కాని శంకుకుడి విషయంలో ఇలాంటి సందేహానికి ఎంతమాత్రం ఆస్కారంలేదు. దొరుకుతున్న ఉద్ధరణలు ఆధారంగా శంకుకుడి ప్రవృత్తి దార్శనికమయిందని స్పష్టంగా చెప్పవచ్చు. ఆయన తన రసవివేచనలో దర్శనశాస్త్రాన్ని వాడుకొన్నాడు. ఆయన వివేచనకు ఆధారభూతమయింది నిశ్చయంగా న్యాయ దర్శనమే. లింగాలవల్ల లింగినిగురించిన అనుమానం, 'చిత్రతురగన్యాయం' మొదలయిన వాక్యాలూ, కొన్ని పారిభాషిక శబ్దాలూ దీనికి నిదర్శనం. ఇంతేకాకుండా, రసవిషయంలో కొత్త పరిశోధకుడయిన డా॥ ప్రేమస్వరూప్‌గుప్త చాలా నేర్పుతోనూ, తర్కప్రమాణపురస్సరంగా శంకుకుడి వైదిక న్యాయంపట్ల కంటే, బౌద్ధన్యాయంపట్ల ఎక్కువ ఆస్థ అని నిరూపించడానికి ప్రయత్నం చేశారు. కాని ఇక్కడ ఒక్క సందేహం కలుగుతున్నది. రస సిద్ధాంతం పట్ల ఒక బౌద్ధదార్శనికుడు ఆకర్షితుడుకావడం ఎంతమటుకు సాధ్యపడుతుంది? రస సిద్ధాంతానికి వైదిక దర్శనాలతో, ముఖ్యంగా శైవదర్శనాలతో ఉన్నంత సంబంధం, అవైదిక దర్శనాలలోలేదు. రస సిద్ధాంత చరిత్రలో మొత్తంమీద ఇద్దరివో, ముగ్గురివో, గుణచంద్ర-రామచంద్రులవంటివారి పేర్లు కనిపిస్తాయి. కాని అవి పై అంచనా (ఊహ)కు ఏమంత ప్రోత్సాహం కలిగించవు. గుణచంద్ర-రామచంద్రుల సుఖదుఃఖాత్మకమయిన రసకల్పన ప్రచారంలోఉన్న సిద్ధాంతాలకు ఎదురీదడానికి ప్రయత్నం చేసింది. ఈ సందేహంకూడా నిర్ణాయకమయిన విపరీత ప్రమాణంకాదుగాని వైదిక-అవైదిక న్యాయాలు అన్న మాయా జాలంలో పడకుండా శంకుకుణ్ణి కేవలం నైయాయికుడిగా పరిగణించడమే ప్రామాణికమని తెలుస్తున్నది.

సాంఖ్యవాదులయిన వ్యాఖ్యాతలు

శంకుకుడి తరవాత పేరు ఉటంకించకుండా, అభినవగుప్తుడు ఎవరో ఒక సాంఖ్య వాదియైన వ్యాఖ్యాతయొక్క అభిప్రాయాన్ని ఖండించాడు. ఈ సందర్భంలో అభినవభారతిలో కింది పంక్తులున్నాయి.

'యేన త్వభ్యధాయి సుఖదుఃఖ జననశక్తియుక్తా విషయసామగ్రీ బాహ్యైవ సాంఖ్యదృశా సుఖదుఃఖ స్వభావో రసః । తస్యాం చ సామగ్ర్యాం బలస్థానీయా విభావాః, సంస్కారకా అనుభావవ్యభిచారిణః । స్థాయినస్తు తత్సామగ్రీజన్యా ఆంతరాః సుఖదుఃఖస్వభావా ఇతి ।

తేన 'స్థాయిభావాన్ రసత్వముపనేష్యామః' ఇత్యాదావుపచారమంగీకుర్వతా గ్రంథవిరోధం స్వయమేవ బుధ్యమానేన దూషణావిష్కరణ మౌర్ఖ్యాత్ ప్రామాణికో జనః పరిరక్షిత ఇతి కిమన్యోచ్యతే । యత్త్వన్యత్ ప్రతీతివైషమ్య ప్రసంగాదితత్ కియదత్రోచ్యతామ్ ।'

అంటే సుఖదుఃఖమోహాలను కలిగించే శక్తితో యుక్తమయిన (రసంయొక్క విభావాదిరూపమయిన) విషయసామగ్రి బాహ్యమే అన్న వ్యాఖ్యాత సాంఖ్య సిద్ధాంతాను సారంగా (ప్రపంచంలో అన్ని పదార్థాలు త్రిగుణాత్మకాలు కావడం వల్ల) రసం (కూడా) సుఖదుఃఖమోహాత్మకమవుతుంది. ఆ సామగ్రిలో (ముందు ఇప్పటియే వ్యంజనాది ఉదాహరణలో పప్పు మొదలయిన వ్యంజనాలలో తిరగమోత మొదలయినవాటివల్ల సంస్కరించిన తరవాత రసం ఉత్పన్నమయినట్లుగా ఇక్కడ) పప్పు మొదలయినవాటిబదులు విభావాలు, వాటిని సంస్కరించే అనుభావ, వ్యభిచారి భావాలు ఉంటాయి. ఇంకా (విభావ, అనుభావ, వ్యభిచారి భావాదులు మొదలయిన) సామగ్రివల్ల కలిగిన ఆంతరిక సుఖ-దుఃఖ-మోహరూపమయిన స్థాయిభావాలు రత్యాదులు అవుతాయి.

(ఎవరైతే పై సాంఖ్య సిద్ధాంతం ఆధారంగా రసంయొక్క సుఖదుఃఖమోహాత్మకత్వాన్ని ప్రతిపాదించారో) వారు 'స్థాయిభావాలు రసత్వాన్ని పొందింపజేస్తాయి' (స్థాయిభావాన్ రసత్వముపనేష్యామః) మొదలయిన (భరతముని వాక్యాలు) వాటిలో ఉపచారాన్ని (లక్షణను) అంగీకరించి, ఈ గ్రంథంలో తమ అభిప్రాయ వ్యతిరేకతను స్వయంగా గ్రహించి, మావంటి ప్రామాణిక పురుషులను (ఆ భరతమునికి వ్యతిరేకంగా ఉన్న సిద్ధాంతంలో మూర్ఖులకుకూడా కనిపించే అసహ్యకరమయిన) దోషాలను ప్రదర్శింపజేసే మూర్ఖత్వాన్నుంచి రక్షించారు. అందువల్ల వారికి ధన్యవాదాలు ఎలా ఎంతని చెప్పాలి).

(హిందీ అభినవభారతి-పుట 461)

ఈ అభిప్రాయానికి సారాంశమిది :

(1) రసం విషయసామగ్రి (విభావ, అనుభావ, వ్యభిచారులు) బాహ్యమేఅయి ఉంటుంది. (2) ప్రాకృతిక పదార్థం కావడంవల్ల దాంట్లో సుఖం, దుఃఖం, మోహం కలిగించే శక్తి ఉంటుంది. సాంఖ్యమతానుసారంగా ప్రకృతి సత్త్వ, రజస్తమో గుణాలతో

యుక్తమయి, త్రిగుణాత్మకమయి ఉంటుంది. సత్త్వం సుఖరూపకం, రజస్సు దుఃఖరూపం తపస్సు మోహరూపం. కనక ప్రతి ప్రాకృతపదార్థంలోను సుఖ, దుఃఖ, మోహాలను కలిగించే శక్తి ఉంటుంది. (3) ఈ దృష్టిలో ప్రాకృతమయిన లేదా బాహ్యమయిన విషయ సామగ్రి ఉన్న రసం పదార్థరూపం, త్రిగుణాత్మకం అంటే సుఖదుఃఖమోహాత్మకం అయి ఉంటుంది. (4) ఈ సామగ్రిలో విభావాలు పప్పులాంటి వ్యంజనాలు అంటే మూలపదార్థాల వంటివి. అనుభావ, వ్యభిచారిభావాలు దానికి సంస్కారం చేసేవి. ఈ విధంగా విభావాదులే అనుభావ, వ్యభిచారులతో సంస్కృతమయి రసం అవుతాయి.

ఈ మతం భరతమతానికి భిన్నమయింది. ఎందుకంటే భరతుడు 'స్థాయిభావాన్ రసత్వముపనేష్యామః' (స్థాయి భావాలే రసత్వాన్ని పొందుతాయి) అని స్పష్టంగా అన్నాడు. వ్యాఖ్యాకారుడికి ఇది తెలుసు. కాని అతడు భరతుడి ఈ ప్రయోగాన్ని ఔపచారికంగా పరిగణించి, తన అభిమతాన్ని సమర్థించుకోవడానికి ప్రయత్నించాడు. (5) కాబట్టి రత్యాది స్థాయిభావాలు రసబాహ్య విషయసామగ్రి (విభావాదులు) వల్ల ఉత్పన్నమయి అంతరికాలుగా అయి, సుఖదుఃఖ మోహాత్మకాలవుతాయి. పైన చెప్పిన రససామగ్రిని చూసి, సామాజికుడి చిత్తంలో రత్యాది స్థాయిభావాలు కలుగుతాయి. అవి ఉత్పాదిక సామగ్రివలెనే సుఖదుఃఖ మోహాత్మకాలుగానే ఉంటాయి. అంటే స్థాయిభావాలు రసానికి ఆధారరూపాలు కాక ప్రభావ రూపాలు. (6) రసాలు భావరూపాలు కాకుండా పదార్థరూపాలే. దాని అనుభూతి ఆనంద మయంకాకుండా సుఖదుఃఖమోహాత్మకమయింది. రాముడు, సీత మొదలయిన రూపాలు ధరించే నటీనటులు వారి (మూలపాత్రలు) అనుభావ, వ్యభిచారి భావాలనుకూడా చక్కగా అభినయించినపుడు, (రంగస్థలంమీద) రససృష్టి అవుతుంది. రసానికి ఉన్న సమస్త విషయ సామగ్రి-రాముడు, సీత, వారి అనుకర్తలయిన నటీనటులు, వారి శరీరచేష్టలు, మనోవికారాల అభినయం- అన్నీ ప్రాకృతాలే, బాహ్యాలే, కాబట్టి తజ్జన్యమయిన రసంకూడా ప్రాకృత పదార్థరూపమయిందీ, త్రిగుణాత్మకమయిందీ అవుతుంది. ఇతర ప్రాకృతపదార్థాలవలె దాని ఆస్వాదంకూడా కేవలం ఆనందమయంకాకుండా, సుఖదుఃఖమోహాత్మకమే. (7) ఇక్కడ సంయోగం అంటే విభావాదులతో అనుభావ, వ్యభిచారిభావాల సంస్కారక-సంస్కార్యభావ్య సంబంధమని అర్థం. నిష్పత్తి అంటే సృష్టి (నిర్మితి) అని అర్థం. అది సాంఖ్యంలోని సత్కార్య సిద్ధాంతానుసారంగా (అభావంలో భావకల్పనకాకుండా) విద్యమాన (ఉన్న) తత్త్వాల నవీన రూపపరిణామం మాత్రమే.

పై మతంలో ఉన్న దోషాలు ఎంత స్పష్టంగా ఉన్నాయంటే, యుక్తిపూర్వకంగా వాటిని ఖండించాల్సిన అవసరంకూడా అభినవగుప్తుడికి కనిపించలేదు. నిజానికి, పై మతంలో రసంయొక్క వస్తుపరమయిన వివేచనకున్న స్థూలరూపమే మనకు కనిపిస్తుంది. ఇక్కడ రసాన్ని రంగస్థలంమీద ప్రదర్శించే బాహ్యాభినయంగానే పరిగణించారు. దాంట్లో భావతత్త్వానికి అసలు చోటేలేదు, వ్యభిచారి భావాలుకూడా అభినీతాలయి (ప్రదర్శింపబడి) దృశ్యరూపంగానే ఉండిపోతాయి. భరతుడి దృష్టికూడా వస్తుపరమయిందే కాని ఆయన రసానికి స్థాయిభావమే ఆధారమని పరిగణించాడు. అందువల్ల ఈ అభిప్రాయం భరతమతానికి విరుద్ధమయిందే కాకుండా దీనికి వివేకబలంకూడా లభించడంలేదు. ఈ అభిమతానుసారంగా నాటకంయొక్క

సరసఅభినయాన్ని చూసి, సామాజికులకు తమతమ ప్రకృతినిబట్టి సుఖం, దుఃఖం లేదా మోహం కలగాలి. ఈ విధంగా ప్రత్యక్ష జీవనగత అనుభవానికి, కళానుభూతికి ఎలాంటి భేదం-ప్రకృతిలోకాని, గుణంలోకాని, పరిమాణంలోకాని-ఉండదు. కళానుభూతి శుద్ధ ఇంద్రియానుభూతి అయిపోతుంది.

భట్టనాయకుడు :

భరత సూత్రానికి మూడవ ప్రముఖ వ్యాఖ్యాత భట్టనాయకుడు. అభినవగుప్తుడు అభినవభారతిలోనూ, ధ్వన్యాలోకలోచనంలోనూ భట్టనాయకుడి అభిమతాన్ని విపులంగానూ, సగౌరవంగానూ వివేచించాడు. అయితే ఈ సందర్భంలో ఖండనాత్మకమయిన ధోరణి గోచరిస్తుంది.

అభినవభారతి :

'భట్టనాయకస్త్వాహ-రసో న ప్రతీయతే నోత్పద్యతే నాభివ్యజ్యతే। స్వగతత్వేన హి ప్రతీతౌ కరుణే దుఃఖిత్వం స్యాత్। న చ సా ప్రతీతిర్యుక్తా। సీతాదేరవిభావత్వాత్। స్వకాంతాస్మృత్య సంవేదనాత్। దేవతాదౌ సాధారణీకరణాయోగ్యత్వాత్। సముద్రోలంఘనాదే రసాధారణ్యాత్।

న చ తద్వతో రామస్య స్మృతిరనుపలబ్ధత్వాత్। న చ శబ్దానుమానాదిభ్యస్తత్ప్రతీతౌ లోకస్య సరసతాయుక్తా ప్రత్యక్షాదివ। నాయకయుగలావభాసే హి ప్రత్యుత లజ్జాజుగుప్సా స్పృహాది స్వోచిత వృత్త్యంతరోదయః। అవ్యగ్రతయా కాశరసత్వమపి స్యాత్। తన్న ప్రతీతిరనుభవస్మృత్యాదిరూపా రసస్యయుక్తా। ఉత్పత్తావపి తుల్యమేతద్ దూషణమ్।

శక్తిరూపత్వేన పూర్వ స్థితస్య పశ్చాదభివ్యక్తౌ విషయార్జన తారతమ్యాపత్తిః॥ స్వగతపరగత త్వాది చ పూర్వవద్ వికల్ప్యమ్।

తస్మాత్ కావ్యే దోషాభావగుణాలంకారమయత్వ లక్షణేన, నాట్యే చతుర్విధాభినయ రూపేణ నిబిడ నిజమోహసంకటతా నివారణ కారిణా విభావాది సాధారణీకరణాత్మనా, అభిధాతో ద్వితీయే నాంశేన భావకత్వ వ్యాపారేణ భావ్యమానో రసో, అనుభవస్మృత్యాది విలక్షణేన రజస్తమోఽనువేధవైచిత్ర్యబలాద్ ద్రుతివిస్తార వికాసలక్షణేన సత్త్వోద్రేక ప్రకాశానందమయ నిజ సంవిద్విశ్రాంతి లక్షణేన పరబ్రహ్మాస్వాద సవిధేన భోగేన పరం భుజ్యత ఇతి।'

(హిందీ అభినవభారతి, పుట 462-465)

[అందే భట్టనాయకుడు (రససూత్రాన్ని వ్యాఖ్యానిస్తూ) ఇలా అంటాడు. రసం ప్రతీతమూకాదు, ఉత్పన్నమూకాదు, అభివ్యక్తమూకాదు. (ఎందుకంటే పరుడికి సంబంధించినట్లుగా దాని ఉత్పత్తి, ప్రతీతి, అభివ్యక్తి వీటిల్లో దేనిని అంగీకరించినా, అంతా వ్యర్థమే. రస ప్రతీతి సామాజికుడికి కావాలి. ఒకవేళ సామాజికుడిలో దాని అనుభూతి కలగక ఇతరులయిన నటుడు మొదలయినవారికి కలిగితే, అది సామాజికుడికి వ్యర్థమే. అందువల్ల పరగత

త్వేన ఉత్పత్తి మొదలయినవాటినిగురించిన ఆలోచనకు స్వస్తిచెప్పి, గ్రంథ రచయిత స్వగతత్వేన అంటే సామాజికుడిలో రసోత్పత్తి మొదలయినవాటి విషయంగురించి ఆలోచించాడు). స్వగత (అంటే సామాజికుడిలో కరుణాది రసాల) ప్రతీతిని అంగీకరిస్తే కరుణ రసంలో (సామాజికుడికి) దుఃఖం (ప్రతీతి) కలగాలి. కాని ఇది విశ్వాసయుక్తంగా లేదు. దుఃఖానికి మూలకారణాలయిన 1) సీతాదుల విభావాదుల (రూపంలో ఉండకపోవడంతో) 2) తన భార్యాదుల స్మృతి (అభినయకాలంలో) లేకపోవడంతో (దుఃఖాదులు కలగడం) యుక్తిసంగతంకాదు. ఎందుకంటే ఒకవేళ సామాజికుడిలో కరుణరసం ఉంటుందని భావించేటట్లయితే, దాని అనుభవకాలంలో అతడికి దుఃఖం కలగాలి. అందువల్ల భట్టనాయకుడి అభిప్రాయానుసారం 'సామాజికగతత్వేన' రసప్రతీతి కలగదు. మూడవ విషయం 3) (సీతాదులు లేదా పార్వతి మొదలయిన) దేవతాదుల (విభావాలు కలగడంతో, అవి) సాధారణీకరణకు యోగ్యంకాకపోవడంతో (హనుమంతుడు మొదలయిన విభావాలతో చేయబడిన) 4) సముద్ర లంఘనాదుల (సాధారణీకరణం సాధ్యంకాకపోవడంతో) అవి అసాధారణాలు కావడంతో (సామాజికుడికి రసప్రతీతి కావడం సంభవంకాదు).]

అదీగాక, (రత్యాదులతో) యుక్తమయిన రాముడు (మొదలయిన విభావాల) స్మృతి (రూపమయిన రస ప్రతీతి) కాదు. (ఎందుకంటే స్మృతి పూర్వోపలబ్ధమయిన అర్థానికి సంబంధించినదయి ఉంటుంది. రత్యాదులతో యుక్తుడయిన రాముడు) పూర్వం ఉపలబ్ధుడు కాకపోవడంతో (రసానుభూతిని రత్యాదిమంతుడైన రాముడి స్మృతిరూప మనడానికి కూడా వీలులేదు). శబ్దం, అనుమానం మొదలయిన (పరోక్షజ్ఞాన జనకాలయిన ప్రమాణాల) చేత దాని రస ప్రతీతిని భావించినా (ఆ జ్ఞానం పరోక్షరూపం కావడంచేతనూ, సాక్షాత్కారాత్మకం కాకపోవడంచేతనూ), దాంట్లో ప్రత్యక్షజ్ఞానం వల్ల కలిగేటటువంటి సరసత్వం కలుగజాలదు. (అందువల్ల శబ్దం లేదా అనుమాన ప్రమాణం వల్లకూడా రసజ్ఞానాన్ని భావించడానికి వీలు లేదు. ఒకవేళ లౌకిక ప్రత్యక్ష ప్రమాణంవల్ల రసప్రతీతి అనుకొందామంటే, అదికూడా యుక్తిసంగతం కాదు. ఎందుకంటే ప్రత్యక్షరూపంలో సంభోగాదులలో ప్రవృత్తులయిన నాయికానాయకులను చూసినపుడు (రసం బదులు తమతమ స్వభావాలకు అనుగుణంగా, లజ్జ, అసహ్యం, కోరిక మొదలయినవి) ఇతర రకాలయిన చిత్తవృత్తులు ఉదయిస్తాయి. ఇదీకాకుండా (లజ్జ, జుగుప్స మొదలయిన ఇతర ప్రవృత్తులు ఉదయించడంవల్ల అవ్యగ్రత అంటే) తన్మయత్వం లేకపోవడంచేత (ఆకాశపుష్పంవలె ఆకాశరసం అంటే) రసప్రతీతికూడా ఉండదు. అందువల్ల (లౌకిక ప్రత్యక్షాది రూపమయిన) అనుభవం, స్మృతి (పరోక్షజ్ఞానం) మొదలయిన వాటిని రసప్రతీతి అనుకోవడం సముచితంగాలేదు. (అందువల్ల భట్టనాయకుడి అభిప్రాయానుసారం 'రసోన ప్రతీయతే' అని చెప్పబడింది. అదీగాక రస) ఉత్పత్తిని భావించడంలో కూడా ఈ దోషాలన్నీ సమానంగానే ఉన్నాయి. (అందువల్ల రసానికి స్వగత, పరగత ఉత్పత్తికూడా ఉందని అనడానికి వీలులేదు. ఇంక మూడవది అభివ్యక్తిపక్షం మిగిలిపోతుంది. దానిని గురించి భట్టనాయకుడు ఆ తరవాత ఇలా అంటాడు):

శక్తిరూపంలో మొదటినుంచీ ఉన్న (రసం) యొక్క (తరవాత విభావ, అనుభావాదుల ద్వారా) అభివ్యక్తిని అంగీకరించినా (తక్కువ వెలుతురులో వస్తువు స్పష్టంగా కనిపిం

చదు, అదే ఎక్కువ వెలుతురులో ఎక్కువ స్పష్టంగా కనిపిస్తుంది. అలాగే విభావాది) విషయాల పెంపు మొదలయినవాటి (రసానుభూతిలోకూడా న్యూనాధిక రూపమయిన తారతమ్యం సంభవిస్తుంది. (అది రసం అఖండం, ఏకరసం, ఆత్మస్వరూపం కావడంచేత సమంజసం కాదు). ఇంకా (ఆ అభివ్యక్తి సామాజికుడికి) స్వగతంగానూ అవుతుంది. లేదా పరగతంగానూ (అంటే నటాదినిష్ఠంగానూ) అవుతుంది. దీనిని గురించి ముందువలె (ప్రతీతి ఉత్పత్తి పక్షంవలె) ఆలోచించాలి.

అందువల్ల కావ్యంలో దోషాభావం, గుణాలంకారమయత్వం వంటి లక్షణాలు కారణంగా (అంటే దోషరహితమూ, గుణాలంకార సహితమూ అయిన శబ్దార్థాలను కావ్యం అంటారు; ఈ కావ్యలక్షణానుసారం) ఇంకా నాటకంలో (ఆంగికం, వాచికం, సాత్త్వికం, ఆహార్యం) అన్న నాలుగురకాల అభినయంవల్ల (సామాజికుడికి) తనలో ఉండే సమస్త అజ్ఞానాదులను నివారించే, విభావాదుల సాధారణీకరణ రూపమయినటువంటి, అభిధ తరవాత (ద్వితీయాంశం మీద) జరిగే భావకత్వ వ్యాపారంద్వారా భావ్యరూపమయిన (సాధారణీకృతమయిన) రసం, అనుభవమూ, స్మృతి మొదలయిన వాటికంటే భిన్నమైన పద్ధతులలో ఉండేదేమో గుణమిశ్రమ కారణంగా ద్రవీభావమూ, విస్తారమూ, వికాసమూ, వీటి రూపమయినవీ, సత్త్వగుణ ప్రాధాన్యంవల్ల, ప్రకాశమయమయి, ఆనందమయం అయిన సాక్షాత్కారంలో విశ్రాంతి రూపమైనదీ, పరబ్రహ్మాస్వాద సదృశమూ (భోగము) అయిన భోజకత్వ వ్యాపారంవల్ల అనుభవించ (భోగించ) బడుతుంది. (ఇది భట్టనాయకుని సిద్ధాంతము).

ధ్వన్యాలోకలోచనంలోకూడా భట్టనాయకుడి అభిప్రాయం దాదాపు 32 పంక్తులలో వివేచించబడింది. కాని అందులో ముఖ్యంగా ఖండనే ఉన్నది. భట్టనాయకుడి సిద్ధాంతాన్ని గురించి చెప్పింది తక్కువ. అభినవభారతిలో చెప్పినదానిని మించి కొత్తదనమూలేదు. కాబట్టి ఆ వివేచనను ఉటంకించడంవల్ల, ప్రస్తుత సందర్భంలో పెద్ద లాభమూలేదు.

అయితే కావ్యప్రకాశంలోని ఉద్ధరణ తప్పకుండా ఉపయోగకరమయిందే. అది చాలా సంక్షిప్తంగా ఉన్నప్పటికీ, అభినవభారతి ఉద్ధరణలోను, దాంట్లోనూ రెండు ప్రధానాంశాలలో భేదముంది. అది భట్టనాయకుడి అభిప్రాయాన్ని వ్యాఖ్యానించడంలో తప్పనిసరిగా సహకరిస్తుంది.

'న తాటస్థ్యేన నాత్మగతత్వేన రసః ప్రతీయతే, నాభివ్యజ్యతే అపితు కావ్యేనాట్యేచాభిధాతో ద్వితీయేన విభావాది సాధారణీకరణాత్మనా భావకత్వ వ్యాపారేణ భావ్యమానః స్థాయీ, సత్త్వోద్రేక ప్రకాశానందమయ సంవిద్విశ్రాంతి సతత్వేన భోగేన భుజ్యతే।

(హిందీ కావ్యప్రకాశ్, పుట 106-107)

(అంటే తటస్థంగానూ (నటగతంగా లేదా అనుకార్యగతరూపంగా), లేదా స్వగత రూపంగానూ రసప్రతీతిగాని, ఉత్పత్తిగానీ, అభివ్యక్తిగాని జరగదు. అలాకాకుండా, కావ్యంలో నాటకంలో అభిధకు రెండవ (తరవాత వెంటనే జరిగే), విభావాదుల సాధారణీకరణ రూపమయిన భావకత్వ వ్యాపారంచేత భావ్యమానమూ (సాధారణీకృతము అయిన?) స్థాయి

భావం, సత్త్వోద్రేకంచేత ప్రకాశానందమయ సంవిద్విశ్రాంతి (ఆత్మాస్వాదం లేదా బ్రహ్మాస్వాదం) వలె, భోగంచేత (భోజకత్వ వ్యాపారంద్వారా) ఆస్వాదించబడుతుంది, ఇది భట్టనాయకుడి అభిప్రాయం.

భట్టనాయకుని అభిప్రాయ సారాంశము

భట్టనాయకుడి అభిమతంలో రెండు పక్షాలున్నాయి: నిషేధపక్షం; విధిపక్షం.

నిషేధపక్షం: నిషేధపక్షంలో ఆయన రసప్రతీతి, ఉత్పత్తి, అభివ్యక్తి-మూడింటిని ఖండించాడు. ప్రతీతికి, ఉత్పత్తికి ఫలితార్థం దాదాపు సమానమే. అవి లోల్లటుడి మతానికి సంబంధించినవి. ఆనందవర్ధనుడి ధ్వని, వ్యంజనాసిద్ధాంతంతో అభివ్యక్తికి సంబంధం. అది భట్టనాయకుడికి పూర్తిగా నచ్చినది. ప్రతీతి విషయంలో అది పరగతమవుతుందా అన్నది మొదటి ప్రశ్న. ఒకవేళ అది పరగతమయితే అనుకార్యుడుకాని, నటుడుకాని రసప్రతీతి పొందేటట్లయితే, సామాజికుడికి దానితో ఏమిటి సంబంధం? అది ఆత్మగతమయితే సామాజికుడికే రసప్రతీతి కలుగుతుందని భావిస్తే, చాలా చిక్కులు ఏర్పడతాయి. ప్రతీతికి ప్రత్యక్షమనీ, పరోక్షమనీ రెండు పక్షాలుండవచ్చు. రసంయొక్క ప్రత్యక్ష ప్రతీతిని అంగీకరించేటట్లయితే కరుణాది రసాలలో నాయికానాయకుల శోకంవల్ల సామాజికుడికి శోకానుభూతి కలుగుతుంది. శృంగారాది రసాలలో ఇతరుల ప్రేమకలాపాలను చూడటంవల్ల సహృదయుని చిత్తంలో లజ్జ, జుగుప్స మొదలయినవి ఉదయించడంవల్ల చిత్త-అవ్యగ్రత (చిత్త తన్మయత్వం) నశించిపోతుంది. దానివల్ల రసానుభూతికి ఆస్కారమే లేకుండాపోతుంది. కాని నిజానికి ఇలా జరగడం లేదు. ప్రేక్షకుడికి దుఃఖమూ కలగడంలేదు. లజ్జాదుల అనుభూతీ కలగడంలేదు. దీని. కారణాలు స్పష్టమే. మొదటిది ప్రేక్షకుడు, దుఃఖంకాని సంభోగ సుఖంకాని అనుభవించిన సీతారామాదులను స్వయంగా చూడటంలేదు. వారు (సీతారామాదులు) రస-విభావాలుకారు, సీతారామాదుల కల్పనాత్మక రూపాలే రసానికి విభావాలు. కాబట్టి ప్రత్యక్ష ప్రతీతి-దుఃఖంవల్ల దుఃఖం, రతిక్రీడలవల్ల లజ్జాదులు ఉదయిస్తాయన్న ప్రశ్నే కలగదు. ఎందుకంటే కారణమే వాస్తవం కానపుడు, కార్యం వాస్తవం ఎలా అవుతుంది? ప్రేక్షకుడికి తన ప్రియురాలు జ్ఞాపకం రావచ్చునని జవాబు చెప్పవచ్చు. కాని ఇదికూడా సమంజసం కాదు. ఎందుకంటే దీనివల్లకూడా చిత్త-సమాహితి నశించిపోతుంది. అదీకాకుండా కావ్యగత విభావాలైన సీత పార్వతి మొదలయినవారిపట్ల సహృదయుడికి పూజ్యభావం ఉన్నది. వారిపట్ల సహజ రతిభావం కలగడానికి వారు సాధారణ స్త్రీలు కాదు. మరి అలౌకికకార్యాల విషయంలో ఏమనాలి? హనుమంతుడి సముద్ర-లఘున-ప్రతీతి సహృదయుడికి ఎలా కలుగుతుంది ? ఎందుకంటే అలౌకికాలూ, అసాధారణాలూ అయిన పాత్రలతో సాధారణీకరణం జరగనే జరగదు. కాబట్టి ప్రత్యక్ష ప్రతీతి అసాధ్యం. పరోక్ష ప్రతీతికి రెండు రూపాలున్నాయి - శబ్దార్థజ్ఞానమూ, స్మృతి. వీటిలో మొదటిదాంట్లో సాక్షాత్కారాత్మక అనుభూతికి ఆస్కారమేలేదు. ఎందుకంటే అర్థం తెలిసినంతమాత్రన ఆస్వాదం కలగదు. స్మృతి అన్న కల్పనగూడా సార్థకంకాదు. ఎందుకంటే ముందెప్పుడయినా మనం చూసిన లేదా అనుభవించిన విషయాల స్మరణ మాత్రమే కలుగుతుంది, రావణాసురుడి కారాగృహంలో శోకసంతప్తురాలయిన సీతనుగానీ, సీతవిప్రో

గంలో ఆరూఢయిన రాముణ్ణిగానీ మనం చూడలేదు. కనక వారిని మనం ఎలా స్మరించు కోగలం ? ఈ విధంగా పరోక్ష ప్రతీతికూడా నిరూపించబడదు.

ఉత్పత్తికి వ్యతిరేకంగా కూడా, పైన చెప్పిన తర్కాలన్నింటిని యథావత్తుగా చెప్పవచ్చు. ఇంకమిగిలిపోయింది అభివ్యక్తివాదం. దానికి వ్యతిరేకంగా మొట్టమొదట పరగతత్వమా, స్వగతత్వమా అన్న ప్రశ్నేకలుగుతుంది. ఒకవేళ ఇదివరకే ఉన్న రసం అనుకార్యునిలోనో నటుడి చిత్తంలోనో, అభివ్యక్తమవుతుందని అంగీకరించేటట్లయితే, అది సహృదయుడి చిత్తంలోనే అభివ్యక్తమయినట్లయితే, విభావాది అభివ్యంజకకారణాల న్యూనాధిక్యం చేత రసాభివ్యక్తిలో కూడా తర-తమ భావ కల్పన చేసుకోవాలి. అభివ్యంజకాలయిన దీపాదుల ప్రకాశం తీవ్రతరమయితే, పదార్థ రూపం కూడా స్పష్టతరమయినట్లూ, దీపప్రకాశం తక్కువయితే, పదార్థరూపం కూడా అస్పష్టమయినట్లూ, కావ్యంలో కూడా అభివ్యంజక విభావాదుల శక్తిలోని తర-తమ భావాన్ని బట్టి రసాభివ్యక్తిలో కూడా తర-తమభావం నిరూపితం అవుతుంది. ఇది రసాఖండతత్త్వానికి విరుద్ధం గనక ఆమోదయోగ్యం కాదు. దానివల్ల రసం యొక్క అభివ్యక్తి-కల్పన కూడా సమంజసం కాదు.

విధిపక్షం :

భట్టనాయకుడి అభిప్రాయానుసారం రసభుక్తి జరుగుతుంది. తన సిద్ధాంతాన్ని నిరూపించడానికి ఆయన కావ్యంలో మూడు వ్యాపారాలను కల్పించాడు : అభిధ, భావకత్వం, భోజకత్వం.

అభిధ శబ్దానికి సామాన్యమూ, ప్రథమమూ, అయిన వ్యాపారం. దానివల్ల కావ్యంలో అర్థాల జ్ఞానం కలుగుతుంది. ఇది కావ్యంలో, ఇతిహాస-పురాణాలలో, శాస్త్రాదులలో సమానంగా పరివ్యాప్తమయి ఉంటుంది. అభిధ యొక్క ఈ స్వరూపం ప్రసిద్ధమయింది కనక భట్టనాయకుడు దీనిని వివేచించలేదు.

రెండవ వ్యాపారం భావకత్వం. (1) ఇది కేవలం కావ్యంలోను, నాటకంలోను మాత్రమే ఉంటుంది. కావ్యంలో దోషాభావం, గుణాలంకార సద్భావం- వీటిచేత నాటకంలో చతుర్విధాభినయం చేత, శాస్త్రాదుల కంటే భిన్నమయిన ప్రభావ-క్షమత్వం ఏర్పడుతుంది. శాస్త్రాదులలో శబ్దార్థాలలో అభిధవల్ల కేవలం అర్థబోధ జరుగుతుంది. కాని కావ్యంలో భావకత్వం కారణంగా ఎన్నో ఇతర విశిష్ట లక్షణాలు వస్తాయి. ఉదాహరణకు (క) సహృదయుడి చిత్తంలోని వ్యక్తిగతరాగద్వేషాలవల్ల కలిగిన అజ్ఞానం తొలగిపోతుంది. అంటే అతడు వ్యక్తిగతరాగద్వేషాలనుంచి విముక్తుడవుతాడు. ఆనందానుభూతికి గొప్ప ఆటంకమయిన స్వపర భేదభావన ఆ సమయంలో ఉండకుండా పోతుంది. (ఖ) ఈ వ్యాపారానికి మూలగుణమయిన విభావాదుల సాధారణీకరణం జరుగుతుంది. చిట్టచివరకు (గ) రసం భావితమవుతుంది. అన్నది మమ్మటుని ఉద్ధరణ వల్ల స్పష్టమవుతున్నట్లు, స్థాయిభావం భావితమయి రసంగా మారిపోతుంది. ఇదే రసనిష్పత్తి. నిష్పత్తికి అర్థం స్థాయిభావం భావితం కావడం. ఇక్కడ 'భావిత' శబ్దానికి ఉన్న అర్థాన్ని గురించి ఆలోచించాలి. కావ్యప్రకాశానికి ఉన్న చాలా టీకా గ్రంథాలు ఆధారంగా ఆచార్యవిశ్వేశ్వరుడు ఈ శబ్దానికి 'సాధారణీకృతమని' అర్థం చెప్పాడు.

కాని డా. ప్రేమస్వరూపగుప్త రెండింటిలో భేదమున్నదని చెబుతూ, ఇలా వ్రాశారు. భావకత్వ వ్యాపారంవల్ల భావితమవుతాయని భట్టనాయకుని వక్తవ్యం. ఆయనకు వాటి (స్థాయిభావాల) 'సాధారణీకరణం' కాదు, 'భావనం' అభిప్రేతం. రెండింటి అర్థంలో భేదమేమిటో ఆయన స్పష్టం చేయ్యలేదు. మోనియర్ విలియమ్స్ మొదలయిన వారి నిఘంటువులలో 'భావన' శబ్దానికి ఎన్నో అర్థాలున్నాయి. వాటిలో రెండో మూడో ప్రసంగానుకూలంగా ఉన్నాయి. ఉదాహరణకు, 'చింతనకు విషయం కావడం', 'కల్పనకు విషయం కావడం', 'వ్యక్తం కావడం' మొదలయినవి. వీటిలో రెండవ అర్థం 'కల్పనకు విషయం కావడం' అన్నదే భట్టనాయకుని భావకత్వ వ్యాపారానికి అతి దగ్గరయినది. కాబట్టి నేటి మాటలలో 'భావనం' అంటే 'కల్పనాత్మక ప్రతీతి'. 'స్థాయిభావ భావనం' అంటే భావకత్వ వ్యాపారానికి ఫలస్వరూపమయిన రత్యాదుల ప్రత్యక్ష ప్రతీతి కల్పనాత్మక ప్రతీతిగా మారడం. మేము ఇక్కడ ప్రాచీన కావ్యశాస్త్ర శబ్దావళికాకుండా ఆధునిక కావ్యశాస్త్ర శబ్దావళినే వాడుతున్నాము. అందువల్ల స్థాయిభావ 'కల్పనాత్మక ప్రతీతి' కోను, దాని సాధారణీకరణంకోను ఎలాంటి భేదమూ ఉండదు. ఎందుకంటే వ్యక్తిబద్ధమయిన ప్రత్యక్ష ప్రతీతి కల్పనకు విషయమయి స్వతంత్రమూ, సాధారణీకృతమూ మాత్రమే అయిపోతుంది. కల్పన చేసే పని బింబనిర్మాణం, బింబరూపంలో పరిణతి చెందగానే విశిష్టమయిన అనుభూతి వ్యక్తిసంసర్గాలతో విముక్తమయి, సర్వగమ్యమయి పోతుంది.

ఈ విధంగా భావకత్వవ్యాపారానికి, శబ్దార్థాలలో దోషం లేకపోవడం, గుణాలంకార సద్భావం కారణమవుతాయి. నేటి మాటలలో కల్పనాతత్త్వ సమావేశం కారణం అవుతుంది. కావ్యసామగ్రి సాధారణీకరణం కార్యం. తత్ పరిణామస్వరూపంగా సహృదయుడి చిత్తంలోని వ్యక్తిగత సంసర్గాలతో ముక్తి(వేరేమాటలలో చిత్తవైశద్యం), చివరకు ఈ రెండురకాల ప్రక్రియకు ఫలస్వరూపంగా సహృదయుని స్థాయిభావం, భావితమయి, రసంగా పరిణమిస్తుంది.

మూడోవ్యాపారం భోజకత్వం. దానివల్ల సహృదయుడు భావకత్వం ద్వారా సిద్ధించిన రసాన్ని అనుభవిస్తాడు. ఈ భోగం అనుభవమూ, స్మృతీ వీటికంటే-అంటే ప్రత్యక్షమూ, పరోక్షమూ అయిన లౌకిక అనుభవాల కంటే విశిష్టమయింది. ఈ సమయంలో సత్త్వోద్రేకం వల్ల సహృదయుడి చిత్తం చైతన్యప్రకాశంచేత పరిపూర్ణమూ, ఆనందమగ్నమూ అయిపోయినప్పటికీ రజోగుణ, తమోగుణ మిశ్రణం చేత ద్రుతి, విస్తారం, వికాసం ఈ మూడింటి స్థితి కూడా ఉంటుంది. నిజానికి ఇది నిజ-సంవిద్విశ్రాంతి అంటే ఆత్మసాక్షాత్కార దశ, బ్రహ్మాస్వాదంతో సమానమయింది. సమానమేకాని తద్రూపమయింది కాదు. ఎందుకంటే ఇందులో రజోగుణ, తమోగుణ స్పర్శకూడా ఉంటుంది.

రసం భోగ్యం లేదా ఆస్వాద్యం, ఆస్వాదరూపం కాదు. భావితమయి లేదా కల్పనకు విషయమయి సహృదయుడి స్థాయిభావం రసమయిపోతుంది. అప్పుడు అతడు దాన్ని భోగిస్తాడు అంటే ఆనందమయాస్వాదన చేస్తాడు. ఇక్కడ రసం క్రమంగా సహృదయుడికి చాలా దగ్గరగా వస్తుంది. అది అతని స్థాయిభావం యొక్క కల్పనాత్మక ప్రతీతి కాని ఇప్పటికీ అది ఆనందమయ చేతనారూపం కాదు; దానికి విషయం మాత్రమే, (రసంలోనూ,

ఆనందంలోనూ అభేదసంబంధం లేక కారణ-కార్యసంబంధం మాత్రమే ఉంది). కాబట్టి ప్రస్తుత రసకల్పనలో కూడా వస్తుతత్త్వం (విషయతత్త్వం) ఉందనడంలో ఎలాంటి సందేహమూలేదు. ఈ విధంగా భట్టనాయకుడి దృక్పథం తనకంటే ముందటి ఆచార్యుల కంటే ఎక్కువ వ్యక్తిపరమయింది లేదా ఆత్మపరకమయింది అయినా కూడా, అభినవుడికంటే వస్తుపరమయింది.

పై వివేచన ఆధారంగా నిష్పత్తి అంటే 'భావితం కావడం' లేదా భావింపబడడం అని అర్థం. విభావాదులతో సంయోగంతో స్థాయిభావం భావితమయి, రసరూపంలో పరిణతమవుతుంది. ఇదే రసనిష్పత్తి. విభావాదులు భావనక్రియ కారణంగా భావకాలు, స్థాయిభావాలు భావ్యాలు. కాబట్టి సంయోగం అంటే భావక-భావ్య-సంబంధమని అర్థం ఏర్పడుతుంది. సంప్రదాయబద్ధమయిన భోజక-భోజ్య సంబంధం సిద్ధించదు. ఎందుకంటే రససిద్ధి, రసనిష్పత్తి స్థాయిభావం భావితం కావడంలో ఉన్నది. ఈ సిద్ధ-నిష్పన్న రసభుక్తి సహృదయుడిద్వారా తరవాత, రసనిష్పత్తి తరవాత, జరిగే సంఘటన. ఈ విధంగా సహృదయుడి చిత్తం రసస్థానం. భట్టనాయకుడు శబ్దార్థాలలో రసస్థితిని ఊహించాడని కొంతమంది విద్వాంసుల అభిప్రాయం. మొదట్లో మా అభిమతంకూడా అలాగే ఉండేది. కాని ఆ అభిప్రాయంలో సారంలేదు. అభినవభారతి మొదలయినవాటిలో ఉటంకించిన భట్టనాయకుని మతంయొక్క విశ్లేషణవల్ల, అభినవుడిద్వారా ఆ మతంయొక్క ఖండనవల్ల, ఈ సిద్ధాంతం నిశ్చితంగా నిరాకృతమయిపోతుంది. పై ఉద్ధరణ ఆధారంగా భావకత్వమూ, భోజకత్వమూ శబ్దార్థాల వ్యాపారాలు. భావకత్వంవల్ల ఒకవైపు విభావాదుల సాధారణీకరణం జరుగుతుంది, రెండవవైపు సహృదయుడి చిత్తం వ్యక్తి-సంసర్గాలతో ముక్తమూ విశదమూ అవుతుంది. ఈ రెండింటి ఫలితంగా స్థాయిభావం భావితమయి రసంగా పరిణతి పొందుతుంది. దీనివల్ల రెండు నిర్ణయాలు చేయవచ్చు. మొదటిది: శబ్దార్థాలు భోగానికి విషయాలుకావు. శబ్దార్థాల భావకత్వ భోజకత్వ వ్యాపారాలు రసభావన, రసభోగం చేయించేవి. కాబట్టి శబ్దార్థాలు హేతువులే కాగలుగుతాయి. రెండవది: భోగానికి విషయం రసం, రసానికి భావితస్థాయి భావమని అర్థం. ఎందుకంటే భట్టనాయకుడి అభిప్రాయానుసారం స్థాయిభావమే భావితమయి రసం అయిపోతుంది. కాబట్టి స్థాయిభావమే చివరకు భోగానికి విషయం లేదా రసం అవుతుంది. స్థాయిభావం ఉనికి వ్యక్తిలోనే ఉండగలుగుతుంది. శబ్దార్థాలలోకాదు. శబ్దార్థాలు సాధనాలు లేదా కేవలం ప్రతీకలు, ఆధారాలుకాదు. అవ్యక్తిగతమయిన లేదా సామాన్యస్థాయిభావనకు ఆధారంకూడా కవి అవుతాడు కాని శబ్దార్థాలుకావు. ఎందుకంటే కవి లోకానుభవం ఆధారంగా, తన వాసనా బలం ఆధారంగా, వాటిని అనుభవించి, శబ్దార్థాల సాధనంద్వారా దానిని అభివ్యక్తం చేస్తాడు. అలాంటి పరిస్థితిలో రసానికి ఆధారం శబ్దార్థాలు కానీ కావ్యం కానీ కాజాలదు. కావ్యంలో రసస్థితి కేవలం ఉపచారం (ఆరోపణం) వల్లనే నిరూపితమవుతుంది. స్థాయిభావం అంటే భట్టనాయకుడి అభిప్రాయం ఏమిటన్న ప్రశ్న కలుగుతుంది. ఎవరి స్థాయిభావం ? భరత, లోల్లట, శంకుక సందర్భాలలో ఇప్పటిదాకా స్థాయిభావకల్పన దాదాపు విషయగతంగానే ఉండిపోయిందని మనం గమనించాము. స్థాయిభావం అంటే లోకస్థాయిభావమని భరతుడి అభిప్రేతార్థం, అనుకార్యస్థాయిభావమని లోల్లటుడి ఆశయం, మూలతః అనుకార్యగతమనీ,

ప్రత్యక్షతః నటగతస్థాయిభావమనీ శంకుకుడి అభిప్రాయం. స్థాయిభావానికి ఉన్న ఈ మూడు రూపాలు సహృదయుడి దృష్టిలో విషయగతాలే. అతడు (నాట్యంలో ఉన్న) వీటిని చూసి ఆనందిస్తాడు, అనుభవించడు. భట్టనాయకుడుకూడా స్థాయిభావభోగాన్ని గురించి మాట్లాడాడు కాని ఈ స్థాయిభావం విషయగతంకాదు. 'నిబిడనిజమోహ సంకటతానివారణ కారిణా'లో 'నిజ' శబ్దంవల్ల సహృదయుడి చిత్తం వ్యక్తిగతమయిన రాగద్వేషాలనుంచి విముక్తమయి (తన) స్థాయిభావాన్ని సాధారణీకృత రూపంలో ఆస్వాదిస్తుందని స్పష్టమవుతుంది. రాగద్వేషాలనుంచి విముక్తమయిన చిత్తంద్వారా తన శుద్ధ స్థాయిభావానుభవం లేదా ఆస్వాదనమే రసం. ఈ సత్యాన్నే భట్టనాయకుడి మతాన్ని ఖండించడానికి అభినవుడు ప్రయోగించాడు. ఇదే రసభోగంకూడా, కాబట్టి వేరుగా భోజకత్వవ్యాపారకల్పన అనవసరమని ఆయన తర్కం. ఈ విధంగా సహృదయుడి స్థాయిభావమేనని భట్టనాయకుడి అభిప్రాయం. సహృదయుడు భావకత్వ వ్యాపారంద్వారా తన స్థాయిభావాన్ని సాధారణీకృత రూపంలో -రసరూపంలో- అనుభవిస్తాడు. ఆ తరవాత ఈ విధంగా సిద్ధించిన రసాన్ని, భోజకత్వ వ్యాపారంద్వారా భోగిస్తాడు. ఇదే భట్టనాయకుడి స్పష్టమయిన అభిప్రాయం. కాబట్టి రసస్థానం శబ్దార్థాలుకాక, సహృదయుడి చిత్తమేనని ఆయన మతం. కావ్యంలో భావకత్వ, భోజకత్వ వ్యాపారాల క్రియాభూమి అవే.

వివేచన : పరిధి, సామర్థ్యం

పరిధి: భట్టనాయకుడి మతానికి వ్యతిరేకంగా అభినవుడు ఎన్నో ఆక్షేపణలు చేశాడు మొట్టమొదట రసానికి, రసభోగానికి భేదం చూపించడం అభినవుడికి అంగీకారయోగ్యంకాదు భావితమయిన స్థాయిభావమే రసం, .ఈ విషయంలో ఆయన కేలాంటి అభ్యంతరమూలేదు. ఆయనకూడా 'సర్వథా రసనాత్మకమూ, వీతవిఘ్న (అంతరాయంలేని) ప్రతీతికంటే భిన్నమూ అయిన భావమే రసం.' కాని ఈ భావం చివరకు ఆస్వాదరూపమే అయిపోతుంది కాబట్టి ఆస్వాద్యం, ఆస్వాదం లేదా రసం,రసభోగం అని భట్టనాయకుడు కల్పించిన భేదం అసమంజసం అన్నాడు.

రెండవ ఆక్షేపణ. ప్రతీతికి, భుక్తికి భేదం మిథ్య. భుక్తికూడా ప్రతీతే. ఎందుకంటే ప్రతీతి లేకుండా ఏ విధమయిన వ్యవహారమూ సాధ్యపడదు. (హిందీ అభినవ భారతి, పుట. 465) కాబట్టి రసప్రతీతిని ఖండించి, రసభుక్తిని స్థాపించడం సమజసంకాదు.

మూడవ ఆక్షేపణ. భట్టనాయకుడు ప్రతపాదించిన 'భోగ' స్వరూపవ్యాఖ్య తాత్త్వికమయిందికాదు. ఆయన అభిప్రాయానుసారం 'భోగం' అంటే సత్త్వోద్రేకావస్థలో చిత్తం ఆత్మలో విశ్రాంతి పొందడం. అది ప్రకాశానందమయమయి ఉంటుంది. కాని రజస్సు, తమస్సులతో అనుబంధం కారణంగా ఆ స్థితిలోకూడా చిత్తంలో ద్రుతి, వికాస, విస్తార ప్రవృత్తులు ఉండనే ఉంటాయి. రసభోగంలో చిత్తంలో ఈ మూడు దశలు ఉండటం అభినవుడికి ఆమోదయోగ్యంకాదు. ఎన్ని రసప్రతీతులుంటాయో, అన్ని రసాలుంటాయని ఆయన తర్కం. ఇంతేకాదు, సత్త్వాదిగుణాల అనుపాతభేదంలో ప్రతి భావానుభూతిలో చిత్తం భిన్నదశను పొందగలుగుతుంది. కాబట్టి రసాస్వాదనలో ద్రుతి, విస్తారం, వికాసం-చిత్తానికి ఈ మూడు దశలనే ఎందుకు ఒప్పుకోవాలి ? ఈ ఉద్ధరణలో 'కా త్రిత్వేనేయత్తా'

అన్నదానికి ఆచార్య విశ్వేశ్వరుడిలా అర్థం చెప్పాడు. 'అభిధ, భావకత్వం, భోజకత్వం ఈ మూడు వ్యాపారాలనే ఎందుకు ఒప్పుకోవాలి?' కాని ఇది సరియైనదికాదు, ఇక్కడ త్రిత్వమంటే (డా॥ ప్రేమ్‌స్వరూప్‌గుప్త అంగీకరించినట్లు) ద్రుతి మొదలయిన మూడు దశలనే అభిప్రాయం, ఇక్కడ అభిధ, భావకత్వం మొదలయిన మూడు వ్యాపారాల చర్చ అప్రాసంగికం.

నాలుగవ ఆక్షేపణ. రసం ఉత్పత్తి, అభివ్యక్తి రెండింటిని ఒప్పుకోకపోయి నప్పుడు రసాన్ని నిత్యమనీ లేదా అసత్తుఅనీ పరిగణించాల్సి వస్తుంది. ఎందుకంటే నిత్యమయినదానికి ఉత్పత్తిలేదు, అసత్తు అయినదానికి అభివ్యక్తిలేదు. ఈ తర్కాన్ని ఇంకోరకంగాకూడా ప్రతిపాదించవచ్చు. ఉత్పత్తి, అభివ్యక్తిలేని తత్త్వమంటూ ఏదీ ఉండదు. సత్ అయితే అది అభివ్యక్తం కావాలి, అసత్ అయితే ఉత్పన్నం కావాలి. ప్రపంచంలో ఉన్న తత్త్వాల కల్పన పై రెండు పద్ధతులలో ఏదో ఒకదానికి సంబంధించి తీరాలి. దర్శన శాస్త్రంలో సత్కార్యవాదం, వాదం అన్న సిద్ధాంతాల ప్రతిపాదన వీటిని సాధించడానికే జరిగింది. కాబట్టి రసం అభివ్యక్తి ఉత్పత్తి రెండింటిని నిషేధించడంవల్ల, దాని ఉనికే అసత్యమయిపోతుంది.

ఇంక చివరకు, భావకత్వ, భోజకత్వ కల్పనకు శాస్త్రప్రమాణం ఏదీలేదు. ఈ రెండూ చేసేపని ప్రమాణసిద్ధమయిన వ్యంజనద్వారానే జరిగిపోగలదు.

సామర్థ్యం: రససిద్ధాంత వికాసంలో భట్టనాయకుడి స్థానం చాలా మహత్త్వపూర్ణమయినది, ఆయన పరిధులు సాధారణంగా తర్కశాస్త్రయుక్తులు మాత్రమే. అయితే ఆయన ప్రతిపాదించిన విషయాల వ్యావహారిక మహత్త్వం భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలో నేటికి అక్షుణ్ణ మయినటువంటిది.

రసస్వరూప తాత్త్వికవ్యాఖ్య చేసిన గౌరవం మొట్టమొదట భట్టనాయకుడిదే. ఆయన కంటే ముందు కావ్యాస్వాద ప్రసంగంలో హర్షం (భరతుడు), ప్రీతి (భామహ-వామనులు), ఆహ్లాదం (ఆనందవర్ధనుడు), చమత్కారం (లోల్లటుడు), ఆనందం (ధనంజయుడు)- మొదలయిన శబ్దాలు సామాన్యంగా వాడబడుతూవచ్చాయి. రసాస్వాదానికి, రసభోగానికికూడా ఈ శబ్దాలే వాడబడ్డాయి. కాని రసస్వాద స్వరూప విశ్లేషణ అప్పటివరకు ఎవరూ చేయలేదు. మొట్టమొదటిసారిగా భట్టనాయకుడు ఈ విషయంలో సఫల ప్రయత్నం చేశాడు. రసాస్వాదం లేదా కావ్యానందం అంటే ఆత్మలో చిత్తంయొక్క విశ్రాంతి. ఆ విశ్రాంతి సత్త్వగుణోద్రేక దశలో జరుగుతుంది. ఆ దశలో రజస్సు, తమస్సు శమిస్తాయికాని పూర్తిగా నశించవు. కాబట్టి ఇది విశుద్ధాత్మ విశ్రాంతికంటే హీనతరమయినది అంటే బ్రహ్మాస్వాద సవిధమయినది కాని బ్రహ్మాస్వాదంకాదు. ఈ విధంగా ఆత్మానందానికి లేదా బ్రహ్మానందానికి, కావ్యాస్వాదానికి లేదా రసాస్వాదానికి ఉన్న సామ్యవైషమ్యాలను స్పష్టంచేస్తూ, రసాస్వాద స్వరూప నిర్ణయం మొట్టమొదట భట్టనాయకుడే చేశాడు, ఈ సిద్ధాంతం చివరివరకు యథావత్తుగా ఆమోదించబడింది,

రసంయొక్క ఆనందరూపత్వాన్ని గురించి మొట్టమొదట భ్రాంతిరహితంగా వివేచన చేసినవాడు భట్టనాయకుడే, ఆత్మవిశ్రాంతి, సాధారణీకరణ సిద్ధాంతాలద్వారా ఆయన

కరుణాదుల ఆనందరూపత్వాన్ని ఎంతో ప్రామాణికమయిన పద్ధతిలో నిరూపించాడు.

భట్టనాయకుడి సర్వోత్కృష్టమయిన సిద్ధాంతం సాధారణీకరణ సిద్ధాంతం. కావ్యాస్వాదనలో మౌలికమయిన ప్రశ్న కావ్యంలో అభివ్యక్తమయిన వ్యక్తిభావాలు-కవిని కానివ్వండి, కవినిబద్ధ పాత్రవి కానివ్వండి- సహృదయునికి ఆస్వాద్యాలు ఎలా అవుతాయి ? ఒక్క సహృదయునికేకాదు, సమస్త సహృదయ సమాజానికి ఎలా ఆస్వాద్యాలు అవుతాయి ? అన్నది. ఈ ప్రశ్నకు సమాధానం మొట్టమొదట సాధారణీకరణ సిద్ధాంతాన్ని ప్రతిపాదించి భట్టనాయకుడు చెప్పాడు. నిజానికి ఈ ప్రశ్న సాహిత్యాలోచనకు మూలాధారం. ఈ ప్రశ్నకు సమాధానం ప్రతిపాదించి భట్టనాయకుడు విమర్శనశాస్త్ర చరిత్రలో అభూతపూర్వమయిన సిద్ధిని పొందాడు. ప్రపంచ విమర్శనశాస్త్రంలో, భట్టనాయకుడికంటే పూర్వం మరే ఇతర ఆచార్యుడు ఈ ప్రశ్నకు ఇంత ప్రామాణికంగా సమాధానం చెప్పిఉండలేదు,

అభినవగుప్తుని అభిమతము

ఈ విధంగా తనకు పూర్వులయిన వ్యాఖ్యాతల అభిప్రాయాలను పరీక్షించిన తరవాత అభినవగుప్తుడు తన అభిమతాన్ని స్థాపించాడు. ఈ సందర్భంలో ఒక విషయం జ్ఞాపకం ఉంచుకోవాలి. ఆయన పై విమర్శకు 'ఖండన' అని పేరు పెట్టక 'సంశోధన' అన్న మాటనే వాడాడు. తనకంటే ముందున్న విద్వాంసుల అభిమతాలను పరీక్షించిన తరవాత సంశోధన మాత్రమే చేశానని ఆయన చెప్పాడు. అది ఖండనం కాదు. ఎందుకంటే ప్రాచీనులయిన ఆచార్యులు స్థాపించిన సిద్ధాంతాలను చక్కగా సమన్వయిస్తే మౌలిక సిద్ధాంతాలు ప్రతిపాదించినంత ఫలం దక్కుతుంది. 'పూర్వప్రతిష్ఠాపిత యోజనాసు మూలప్రతిష్ఠాఫలమామనంతి.' అభినవుని ఈ వక్తవ్యం కావ్యశాస్త్రంలో ఆచార్యులు విలువ కట్టడానికి ఎంతో మహత్త్వపూర్ణమయింది. శాస్త్రంలోకాని కావ్యశాస్త్రంలోకాని కొత్త సిద్ధాంతాలను ఆవిష్కరించిన ఆచార్యులే నూతన విషయావిష్కర్తలైన ఆచార్యులుకారు; వ్యాఖ్యానం చేసిన గంభీర చేతస్కులయిన ఆచార్యులుకూడా ఆ వర్గానికి చెందినవారే. అభినవునిపట్లకూడా ఇదే సత్యం. రసనిష్పత్తికి సంబంధించిన అభినవుడి అభిప్రాయాలు 'అభినవభారతి'లోను 'ధ్వన్యాలోకలోచనం'లోను, ఉన్నాయి. నిజానికి రససంబంధమయిన వివేచనం 'లోచనం'లో ఎక్కువ స్పష్టంగా ఉంది. ఎందుకంటే ధ్వని (వ్యంజన) సందర్భంలో రసానికి మెరుగులు దిద్దడానికి ఎక్కువ అవకాశం లభించింది.

అభినవభారతి :

తత్కావ్యార్థో రసః ....కావ్యాత్మకాదపి శబ్దాదధికారిణోఽధికాస్తి ప్రతిపత్తిః। అధికారీచాత్ర విమల ప్రతిభానశాలి హృదయః। తస్య చ 'గ్రీవాభంగాభిరామమ్' ఇతి (శాకుం-1), 'ఉమాపి నీలాలక' ఇతి (కుమార-3-62), 'హరస్తు కించిత్' (కుమార-3-67) ఇత్యాది వాక్యేభ్యో వాక్యార్థ ప్రతిపత్తే రనంతరం మానసీ సాక్షాత్కారాత్మికా అపహసిత తత్తద్వాక్యోపాత్త కాలాది విభాగాతావత్ప్రతీతి రుపజాయతే।

తస్యాం చ యో మృగపోతకాదిర్భాతి తస్య విశేష రూపత్వాభావాద్ భీత ఇతి, త్రాసకస్యాపారమార్థికత్వాద్ భయమేవ పరం దేశకాలాద్యనాలింగితం। తత ఏవ భీతోఽహం భీతోఽయం శత్రుర్వయస్యో మధ్యస్థో వా ఇత్యాది ప్రత్యయేభ్యో దుఃఖ సుఖాది కృత బుద్ధ్యంతరోదయ నియమవత్తయా విఘ్నబహులేభ్యో విలక్షణం నిర్విఘ్న ప్రతీతిగ్రాహ్యం,' సాక్షాదివ హృదయే నివిశమానం, చక్షుషోరివ విపరివర్తమానం, భయానకో రసః। తథావిధే హి భయేనాత్మాత్యంతం తిరస్కృతో, న విశేషత ఉల్లిఖితః, ఏవం పరోఽపి।

తత ఏవ న పరిమితమేవ సాధారణ్యమపి తు వితతమ్। వ్యాప్తిగ్రహ ఇవ ధూమాగ్న్యోర్భయ కంపయోరేవ వా। తదత్ర సాక్షాత్కారాయమాణత్వేన పరిపోషికా నటాదిసామగ్రీ। యస్యాం వస్తుసతాం కావ్యార్పితానాం చ దేశకాల ప్రమాత్రాదీనాం నియమహేతూనా మన్యోన్య ప్రతిబంధ బలాదత్యంత మపసారణే స ఏవ సాధారణీ భావః సుతరాం పుష్యతి। అత ఏవ సర్వసామాజికానా మేక ఘనతయైవ ప్రతిపత్తేః సుతరాం రసపరిపోషాయ। సర్వేషామనాది వాసనాచిత్రీకృత చేతసాం వాసనా సంవాదాత్। సా చావిఘ్నా సంవిత్ చమత్కారః......... సర్వథా రసనాత్మక వీతవిఘ్న ప్రతీతిగ్రాహ్యో భావ ఏవ రసః। తత్ర విఘ్నాపసారకా విభావ ప్రభృతయః।

(హిందీ అభినవభారతి—పుట 470-473)

అంటే ఈ కావ్యార్థమే రసం... కావ్యాత్మకమయిన వాక్యంకంటే కూడా (కావ్యంకంటే) అధికారి (యోగ్యుడయిన) సహృదయునికి కేవలం (సాధారణ వాక్యార్థజ్ఞానం కంటే) ఎక్కువగానే (రసాత్మక వ్యంగ్యార్థ) ప్రతీతి కలుగుతుంది.

ఇక్కడ నిర్మలమయిన ప్రతిభతో కూడుకొన్న హృదయమున్న (సహృదయుడయిన) వ్యక్తి (కావ్యార్థజ్ఞానానికి) 'అధికారి'. అతనికి (కాళిదాసు రచించిన శాకుంతలంలోని) 'గ్రీవాభంగాభిరామమ్' మొదలయినవి, (కుమారసంభవంలోని) 'ఉమాపి నీలాలక' మొదలయినవి, 'హరస్తు కించిత్' మొదలయినవి-అయిన శ్లోకవాక్యాలవల్ల వాక్యార్థప్రతీతి కలిగిన తరవాత ఆయా వాక్యాలలో గ్రహించిన కాలాదివిభాగాలను ఉపేక్షించే (సాధారణీకృతం చేసే) మానసికమూ, సాక్షాత్కారాత్మకమూ అయిన ప్రతీతి కలుగుతుంది.

ఆ ప్రతీతిలో విషయంగా భాసించే మృగశాబకాదులు (సాధారణీకృతాలు అయిపోవడంతో) తమ విశిష్టరూపం లేకపోవడంతో, (మృగశాబకానికి) సంబంధించి 'ఇది భయపడింది' అన్న జ్ఞానమూ, (భయానికి కారణభూతుడయిన దుష్యంతాదులు) వాస్తవం కాకపోవడంవల్ల (అంటే కల్పితంకావడంచేత) భయమే, దేశకాలాదులతో పూర్తిగా సంబంధంలేని (రూపంలో భాసిస్తుంది). దీనివల్లనే నేను భయపడ్డాను లేదా వాడు భయపడ్డాడు లేదా వాడు శత్రువు, మిత్రుడు లేదా తటస్థుడు మొదలయిన సుఖదుఃఖాదులను కలిగించే ఇతర జ్ఞానాలను తప్పనిసరిగా కలిగించేదీ, అందుచేత విఘ్నబహుళాలయిన జ్ఞానాలకంటే భిన్నమయినదీ అయిన నిర్విఘ్న ప్రతీతికంటే (గ్రాహ్యభయరూపమయిన స్థాయిభావమే) సాక్షాత్ హృదయంలో

ప్రవేశిస్తున్నట్లు, కళ్ళముందు తిరుగుతున్నట్లు అవుతుంది భయానకరసం. ఆ విధమయిన భయంలో (సామాజికుడి) ఆత్మ అతిగా ఉపేక్షితమూ కాదు, విశేషంగా ఉల్లిఖితమూ కాదు. ఇదేవిధంగా ఇతర (రసాలు) ఉంటాయి.

ఇందుచేత ఆ విభావాదులకు ఆ దేశకాలాలలో పరిమితరూపంలోనే సాధారణీకరణం కాదు, ధూమాగ్నులయొక్క వ్యాప్తిగ్రహణంవలెనూ, లేదా భయకంపాదులయొక్క వ్యాప్తి గ్రహణంవలెనూ అతి విస్తృతరూపంలో (సాధారణీకరణం) జరుగుతుంది. ఇందులో సాక్షాత్కారాత్మకరూపంలో పోషించేదిగా నటాది సామగ్రి ఉంటుంది. వాస్తవంగా ఉన్నటువంటి, కావ్యంలో వర్ణించిన దేశ, కాల, ప్రమాతాదులకు నియామక హేతువుల (నియమాల) బంధనాలనుంచి పూర్తిగా వేరుచేయబడినపుడు ఆ సాధారణీకరణ వ్యాపారం అతి పరిపుష్టమయిపోతుంది. ఇందుచేత సామాజికులందరికి ఒకే రకమయిన ప్రతీతి కలుగుతుంది. అది రసానికి ఎక్కువ పరిపోషకమవుతుంది. అనాది సంస్కారాలవల్ల చిత్రితమయిన చిత్తంవల్ల సామాజికులందరికి ఒకేరకమయిన వాసన ఉండటంచేత (అందరికి ఒకేరకమయిన రసప్రతీతి కలుగుతుంది.) విఘ్నాలనుంచి పూర్తిగా రహితమయిన ప్రతీతి 'చమత్కారం' అనిపించుకుంటుంది. ... ... ప్రతిదశలోను (పూర్తిగా) ఆస్వాదాత్మకమూ, నిర్విఘ్నప్రతీతిచే గ్రాహ్యమయిన భావమే రసం. వాటిలో కలిగే విఘ్నాలను విభావాదులు తొలిగిస్తాయి.

ధ్వన్యాలోకలోచనం

'తస్మాదనుత్థానోపహతః పూర్వపక్షః । రామాదిచరితం తు న సర్వస్య హృదయసంవాదీతి మహత్సాహసమ్ । చిత్రవాసనా విశిష్టత్వాచ్చేతసః । యదాహ- 'తాసామనాదిత్వం ఆశిషో నిత్యత్వాత్ । జాతిదేశకాలవ్యవహితానామప్యానంతర్యం స్మృతిసంస్కారయోరేకరూపత్వాత్' ఇతి । తేన ప్రతీతిస్తావద్రసస్య సిద్ధా । సా చ రసనారూపా ప్రతీతిరుత్పద్యతే । వాచ్యవాచకయోస్తత్రాభిధాది వివిక్తో వ్యంజనాత్మా ధ్వననవ్యాపార ఏవ । భోగీకరణ వ్యాపారశ్చ కావ్యస్య రసవిషయో ధ్వననాత్మైవ, నాన్యత్కించిత్ । భావకత్వమపి సముచిత గుణాలంకారపరిగ్రహాత్మక మస్మాభిరేవ వితత్య వక్ష్యతే । కిమేతదపూర్వమ్ ? కావ్యం చ రసాన్ ప్రతి భావకమితి యదుచ్యతే, తత్ర భవతైవ భావనాదుత్పత్తిపక్ష ఏవ ప్రత్యుజ్జీవితః । న చ కావ్యశబ్దానాం కేవలానాం భావకత్వమ్, అర్థాపరిజ్ఞానే తదభావాత్ । న చ కేవలానామర్థానామ్, శబ్దాంతరేణార్ప్యమాణత్వే తదయోగాత్ । ద్వయోస్తు భావకత్వమస్మాభిరేవోక్తమ్ । 'యత్రార్థః శబ్దో వా తమర్థ వ్యక్తః' ఇత్యత్ర । తస్మాద్వ్యంజకత్వాఖ్యేన వ్యాపారేణ గుణాలంకారౌచిత్యాదికయేతి కర్తవ్యతయా కావ్యం భావకం రసాన్ భావయతి, ఇతి త్ర్యంశాయామపి భావనాయాం కరణాంశే ధ్వననమేవ నిపతతి । భోగోఽపి న కావ్యశబ్దేన క్రియతే, అపి తు ఘనమోహాంధ్యసంకటతానివృత్తిద్వారేణాస్వాదాపరనామ్ని అలౌకికే ద్రుతివిస్తరవికాసాత్మని భోగే కర్తవ్యే లోకోత్తరే ధ్వనన వ్యాపార ఏవ మూర్ధాభిషిక్తః । తచ్చేదం భోగకృత్త్వం రసస్య ధ్వననీయత్వే సిద్ధే దైవసిద్ధమ్ । రస్యమానతోదిత చమత్కారానతిరిక్తత్వాద్ భోగస్యేతి ।

సత్త్వాదీనాం చాంగాంగి భావవైచిత్ర్యస్యానంత్యాద్ ద్రుత్యాదిత్వేనాస్వాదగణనా న యుక్తా। పరబ్రహ్మాస్వాద స బ్రహ్మచారిత్వం చాస్త్వస్య రసాస్వదస్య। వ్యుత్పాదనం చ శాసనప్రతిపాదనాభ్యాం శాస్త్రేతిహాసకృతాభ్యాం విలక్షణమ్। యథా రామస్తథాహ మిత్యుపమానాతిరిక్తాం రసాస్వాదోపాయ స్వప్రతిభావిజృంభారూపాం వ్యుత్పత్తిమంతే కరోతీతి కముపాలభామహే। తస్మాత్స్థితమేతత్- అభివ్యజ్యంతే రసాః ప్రతీత్యైవ చ రస్యంత ఇతి।'

(ధ్వన్యాలోకం, పుట 187-391)

అంటే, అందువల్ల పూర్వపక్షం అవకాశమే లేకపోవడంచేత కొట్టివేయబడింది. రామాదుల చరిత్రలో అందరి హృదయాలకి పొంతనకుదరదు అని అనడమే చాలా సాహసం. ఎందుకంటే చిత్తంలో చిత్రవిచిత్రమయిన వాసనల వైలక్షణ్యం ఉంటుంది. అందువల్లనే ఆ విధంగా చెప్పబడింది. 'ఆకాంక్షలు నిత్యాలు కాబట్టి చిత్తవృత్తులు అనాదులు. స్మృతులు, సంస్కారాలు ఏకరూపాలుగా ఉండటంచేత సుదూర జన్మ, దేశ, కాలాలకు సంబంధించినవారు కూడా దగ్గరగా ఉన్నట్లు కనిపిస్తారు.' దీనివల్ల రసప్రతీతి అయితే నిరూపించబడింది. ఆ ప్రతీతి ఆస్వాదనరూపంలో ఉత్పన్న మవుతుంది. వాచ్యవాచకాలకు అక్కడ అభిద కంటే వేరయిన వ్యంజనాత్మక ధ్వననవ్యాపారం ఉంటుంది. కావ్యంలో ఉండే భోజకత్వ వ్యాపారం కూడా ధ్వనే కాని మరేమీ కాదు. భావకత్వం కూడా సముచిత గుణాలంకార పరిగ్రహాత్మకమే (అవుతుంది. ఈ విషయాన్ని) మేము ముందు ముందు వివరంగా చెబుతాం. దీనిలో కొత్త విషయం ఏముంది? రసం విషయంలో కావ్యం భావకం అవుతుందని చెప్పేవాడు చివరికి ఉత్పత్తి పక్షాన్నే పునరుజ్జీవితం చేసినట్లవుతుంది. కేవలం కావ్యశబ్దాల భావకత్వం మాత్రమే జరగదు. ఎందుకంటే అర్థం తెలియకుండా అది సాధ్యపడనే పడదు. కేవలం అర్థాలకు కూడా కాదు; ఎందుకంటే ఇతర శబ్దాలచే అర్థాన్ని బోధించినపుడు భావకత్వం జరగదు. రెండూ కలిసి భావకాలు అవుతాయనే విషయాన్ని 'ఎక్కడయితే అర్థమూ - శబ్దమూ ఆ అర్థాన్ని వ్యక్తం చేస్తాయో' అన్నచోట చెప్పాలి. అందువల్ల వ్యంజకత్వ వ్యాపారం చేతనూ, గుణాలంకారౌచిత్యం అనేటటువంటి ఇతి కర్తవ్యత చేతనూ భావకమయిన కావ్యం రసాలను భావితం చేస్తుంది. ఈ విధంగా మూడు అంశాలున్న భావనలో కరణాంశంలో ధ్వననమే వస్తుంది. భోగం కూడా కేవలం కావ్యశబ్దంచేతనే కలగదు. 'ఘనమోహాంధ సంకట నివృత్తిద్వారా ఆస్వాదం' అనే నామాంతరం కలిగి, అలౌకికమయిన ధృతి, విస్తార, వికాసాత్మకమూ అయినది అయిన భోగంయొక్క అలౌకిక కర్తవ్యంలో ధ్వనన వ్యాపారానికే ఎక్కువ ప్రాధాన్యం ఉంటుంది. రసం ధ్వననీయం అనే విషయం నిరూపించిన తరవాత ఈ భోగకృత్వ మనేది దైవసిద్ధమే అవుతుంది. ఎందుకంటే భోగం రస్యమానత్వంచే ఉత్పన్నమయిన చమత్కారంకంటే వేరుకాదు. సత్త్వాదుల అంగాంగి భావ వైచిత్ర్యం యొక్క అనంతత్వం వల్ల ధృత్యాదుల రూపంగా ఆస్వాదాన్ని పరిగణించడం ఉచితం కాదు. ఈ రసాస్వాదన పరబ్రహ్మాస్వాదన సదృశం కావాలి. శాస్త్ర, ఇతిహాసాదులవల్ల కలిగే శాసనంకంటే, ప్రతిపాదనం కంటే కావ్యంవల్ల కలిగే వ్యుత్పాదనం విలక్షణంగా ఉంటుంది. రాముడు ఎట్లో నేనూ అట్లే అన్న ఉపమానంకంటే అతిరిక్తంగా ఉండేది, రసాస్వాదనకు ఉపాయమూ అయిన తమ ప్రతిభ

యొక్క విజృంభణారూపమయినదీ అయిన వ్యుత్పత్తిని ఇది చివరకు కలిగిస్తుంది. అంటే ఇందులో తప్పేవరిది? దీనివల్ల రసాలు అభివ్యక్తాలే అవుతాయి, ప్రతీతి ద్వారానే ఆస్వాద గోచరం అవుతాయి అన్నది నిరూపితం అవుతుంది.

(ధ్వన్యాలోకం : భాష్యకారుడు - డా. రామసాగర్ త్రిపాఠి - తారావతీ వ్యాఖ్య, పుట 395 - 398)

అభినవుడి అభిమతం సారాంశం

1. సర్వథా ఆస్వాదాత్మకమూ, నిర్విఘ్న ప్రతీతిచే గ్రాహ్యమూ అయిన భావమే రసం. అంటే నాటకం లేదా కావ్యోపకరణాలచేత సాధారణీకృతాలయి - దేశకాలాలు, స్వపరభేదాలు, వ్యక్తిగత రాగద్వేషాలు మొదలయినవాటి జ్ఞానాలతో విముక్తమయి, రత్యాది భావాలు ఆస్వాద్యాలు లేదా సుఖమయ ప్రతీతికి కారణాలు అవుతాయి. ఈ ఆస్వాద్యభావమూ, దాని సుఖమయ ప్రతీతియే రసం. అభినవుడి అభిప్రాయానుసారం, శుద్ధాద్వైతభావదృష్టితో, సుఖమయ ప్రతీతియే నిజంగా రసం. కాని ఈ సుఖమయ ప్రతీతికి విషయాలయిన సాధారణీ కృత భావాలనుకూడా రసం అనవచ్చు.

2. రసాస్వాదనలో సహృదయుడి ఆత్మ పూర్తిగా నిర్లక్ష్యమూ చేయబడదు, పెద్దగా దానికి ఘనిష్ఠ సంబంధమూ ఉండదు. అంటే రసప్రతీతి సహృదయుడి ఆత్మకే కలుగు తుంది, కాని అది వ్యక్తిగతంకాదు.

3. ఈ సాధారణీకరణం వ్యష్టిభూమికపైనే కాకుండా సమష్టిభూమికమీద కూడా జరుగుతుంది. కావ్యం, నాట్యం వీటి ఉపకరణాలద్వారా, ఆత్మతత్త్వపు అద్వైతభావం మూలాన, సామాజికులందరూ సమాన రూపంలో భావప్రతీతి పొందుతారు. దీనివల్ల సాధారణీ కరణవ్యాపారం చక్కగా పోషించబడుతుంది. ప్రతీతి అన్నివిధాల నిర్విఘ్నమవుతుంది. అంటే వ్యక్తిగత సంసర్గం పూర్తిగా లేకపోవడంతో ఆస్వాదన పూర్తిగా ఆనందమయమయిపోతుంది. అద్వైతవాది అయిన అభినవగుప్తుడు తన 'తంత్రాలోకం' సమష్టిగత రసానుభూతిని చాలా చక్కగా వర్ణించాడు (రసగంగాధర్‌కా శాస్త్రీయ అధ్యయన్ - డా. ప్రేమస్వరూప్ గుప్త, పుట 175).

4. ప్రతి సహృదయుడి చిత్తంలోనూ, సంస్కార రూపంలో స్థాయిభావాలు ఉంటాయి. సంస్కారరూపాలు కావడంవల్ల అవి సమానాలుగాను ఉంటాయి. ఎందుకంటే అనాది సంస్కారాలచే చిత్రితమయిన చిత్తాలున్న సామాజికు లందరికీ ఒకే రకమయిన వాసన ఉంటుంది.

5. కావ్యాత్మకమయిన శబ్దం (వాక్యం) వల్ల సహృదయుడికి సామాన్యార్థ (వాచ్యార్థ) జ్ఞానంకంటె ఎక్కువయిన ప్రతీతి కలుగుతుంది. సామాన్యార్థ జ్ఞానానికీ, దీనికీ భేదమేమిటంటే ఈ ప్రతీతి వాక్యంలో గ్రహించబడిన కాలాది విభాగాలతో విముక్తమయి, సాధారణీకృతమయిపోతుంది, సాక్షాత్కారాత్మకమూ అవుతుంది. అంటే దీనివల్ల మనశ్చక్షువుల ముందు (కల్పనాలోకంలో) ఒక చిత్రం వలె రూపుకట్టుకొంటుంది. నేటి మాటలలో-అర్థజ్ఞానం భావనారూపంగా ఉంటుంది. ప్రతీతి బింబరూపమయి ఉంటుంది.

6. శబ్దార్థాలలో గుణాలంకారాల సముచిత సమావేశమే ఈ వైశిష్ట్యానికి ఆధారం. భట్టనాయకుడు దీనిని భావకత్వవ్యాపారానికి అంగంగా పరిగణించాడు. ప్రతి వ్యాపారానికీ మూడు అంగాలు ఉంటాయి. కరణం, ఫలం, ఈ రెంటిమధ్యలో ఉండే ఇతి కర్తవ్యత్వం. అభినవుడి అభిప్రాయప్రకారం ప్రస్తుత వ్యాపారంలో ఫలం సాధారణీకరణం, సముచిత గుణాలంకార సమావేశం ఇతికర్తవ్యం, కరణం ధ్వననం అంటే శబ్దార్థాల వ్యంజనా శక్తి. ఈ విధంగా భావకత్వవ్యాపారానికి కూడా ధ్వననం లేదా వ్యంజనయే ప్రాణమయితే ఈ కొత్తకు అవసర మేముంది?

7. భోజకత్వశక్తి శబ్దార్థాలలో లేనేలేదు. అది చిత్తప్రక్రియ. అసలు రసాస్వాదం, భోగం – ఈ రెంటిస్థితి విడదీయరానటువంటిది. శబ్దార్థాలు ఈ క్రియకు ప్రేరణాలు మాత్రమే. ఈ శక్తికూడా వాటికి వ్యంజనవల్లనే లభిస్తుంది. దీనివల్లనే విభావాదుల సాధారణీకరణం కావడంతో సహృదయుడి చిత్తం 'నిజమోహసంకటం' నుంచి విముక్తమయి, భావ భోగానికి సమర్థమవుతుంది. కాబట్టి ఈ అలౌకిక కర్తవ్యంలో కూడా ధ్వననవ్యాపారమే ప్రధానం. అంటే వ్యంజనయే ప్రధాన కారణం. ఈవిధంగా కావ్యంలో భోజకత్వం వేరే వ్యాపారంకాదు. రసాన్ని ధ్వననీయంగా పరిగణించినప్పుడు భోజకత్వం దైవసిద్ధమయిపోతుంది. దానిని వేరుగా కల్పించుకోవడం అనవసరమయిపోతుంది.

8. రసం బ్రహ్మాస్వాద సమానం. ఇది అభినవుడికీ ఆమోదయోగ్యమే.

9. రసం అభివ్యక్తమవుతుందనే విషయంలో ఎలాంటివాదానికి తావులేదు. ఆస్వాదాత్మకమూ, నిర్విఘ్నప్రతీతివల్ల గ్రాహ్యమూ అయిన స్థాయిభావమే రసం. స్థాయిభావం అనాది వాసనారూపంలో ప్రమాతచిత్తంలో ఉంటుంది. నాట్యంలోనూ కావ్యంలోనూ ప్రతిపాదించబడ్డ విభావాదుల సంపర్కంతో అది అభివ్యక్తమయి రసనీయం అవుతుంది లేదా రసంగా పరిణతమవుతుంది. ఈవిధంగా విభావాదులు వ్యంజకాలు (రసరూపంలో పరిణతమయిన) స్థాయిభావం వ్యంగ్యం. ఇంకోరకంగా చెప్పాలంటే రసంకూడా వ్యంగ్యమే. కాబట్టి నిష్పత్తికి అర్థం అభివ్యక్తి, సంయోగానికి అర్థం వ్యంగ్య – వ్యంజక సంబంధం.

10. అభినవుని అభిమతానికి ఆధారభూతమయిన దర్శనం శైవాద్వైతం అని అనడంలో ఎలాంటి సందేహమూలేదు. ప్రత్యభిజ్ఞాదర్శన ప్రతిష్ఠాపకులలో ఆయన అగ్రశ్రేణికి చెందినవాడు.

వివేచన

భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలో చిట్టచివరకు అభినవుని అభిమతమే ఆమోదయోగ్యం అయింది. శైవాద్వైతంలో ప్రతిపాదించబడిన ఆనందవాదంయొక్క గట్టి ఆధారంతో, ఆయన చేసిన ఆత్మాస్వాదరూప రసపరికల్పన రససిద్ధాంతాన్ని పూర్తిగా ఆకట్టుకొంది. తత్ఫలస్వరూపంగా భరతుడి మూలసిద్ధాంతంకూడా మూలపడిపోయింది. తరవాత వచ్చిన ఆచార్యులు భరతుణ్ణి మరచిపోయి లేదా భరతుడి పేరిట, అభినవుడి సిద్ధాంతాన్నే ఉటంకించసాగారు. అభినవుని వివేచన అన్నింటికంటే ప్రౌఢమూ, పరిపుష్టమూ అయినా సామర్థ్యంతో దానికి కొన్ని హద్దులుకూడా ఉన్నాయి.

సామర్థ్యం

పూర్వులయిన ఆచార్యుల సిద్ధాంతాలకంటే అతి గంభీరమూ, ప్రామాణికమూ అయిన దార్శనికాధారం కలిగి ఉండటమే అభినవుని అభిమతంలోని గొప్ప సామర్థ్యం. చాలా మటుకు దార్శనిక మతవాదాలన్నీ అద్వైతంలో పర్యవసించినట్లు, రససంబంధాలయిన సిద్ధాంతాలన్నీ ఆత్మాస్వాద పరికల్పనలో కలిసిపోయినాయి.

అభినవుడే మొట్టమొదట రసం పూర్తిగా సహృదయనిష్ఠమని సిద్ధాంత స్థాపన చేశాడు. భట్టనాయకుడి అభిప్రాయంలో కూడా రసం భోజ్యంగానే ఉండిపోయింది. అంటే దాని వస్తుపరమయిన స్థితి లోపించిపోలేదు. కాని అభినవుడు మొట్టమొదటిసారిగా, ఎలాంటి భ్రమకు తావు కల్పించని విధంగా, రసం ఆస్వాదరూపం అని ప్రతిపాదించాడు.

రసాస్వాదం ఆనందమయమే అవుతుంది. ఈ సత్యాన్ని స్థాపించిన గౌరవం భట్ట నాయకుడిదే అయినా అభినవుడు దానికి శైవానందవాదంయొక్క గట్టి ఆధారం కల్పించి సర్వథా ప్రామాణికంగా నిరూపించాడు. తత్ఫలితంగా నిరానందవాదులయిన జైనాది ఆచార్యులు ప్రతిపాదించిన వికల్పాలన్నీ వ్యర్థమయిపోయినాయి.

అద్వైత సిద్ధాంతంలోని ఆత్మానందంతో, ఆనందవర్ధనుడి వ్యంజనావాదాన్ని సహజంగా సమన్వయపరచి, అభినవుడు రసానికి అనుభూతి – అభివ్యక్తుల సంశ్లిష్ట సిద్ధాంతాన్ని ప్రతిపాదించాడు. నిజానికి అద్వైతానికి, వ్యంజనకు తప్పనిసరిగా సంబంధం ఉంది : కేవలం ఒకే తత్త్వపు ఉనికి ఉన్నప్పుడు, సమస్త ప్రపంచం దాని కృతికాకుండా అభివ్యక్తే అవుతుంది. అభినవుని తత్త్వదర్శిని అయిన ప్రజ్ఞ ఈ సత్యాన్ని సునాయాసంగా సాక్షాత్కరించుకొని, రెండింటిని సమన్వయపరచి, రస సిద్ధాంత బాహ్య-ఆంతరంగిక పక్షాలకు దృఢమయిన ఆధారం కల్పించింది.

సమష్టిగత రస పరికల్పన, రస వివేచనలో అభినవుడు స్థాపించిన ప్రధానమయిన అంశం. అభినవుడి దర్శనం మౌలికంగా వ్యక్తివాదంమీదనే ఆధారపడింది. అయినా ఆయన రసచక్రంయొక్క పూర్ణత్వం చిట్టచివరకు సామూహిక రసచేతనలోనేనని ఆయన నిరూపించాడు. నేటి యుగంలో సామ్యవాదం లేదా సమాజవాదం ఆధారంగా ఏ సామాజిక కళానుభూతి ప్రతిష్ఠితమయిందో, దానిని తన పద్ధతిలో అభినవుడు అపూర్వంగా వ్యాఖ్యానించాడు. ఈ విషయాన్ని స్పష్టం చేయడానికి (డా॥ ప్రేమస్వరూప్ గుప్త గ్రంథంలో ఉటంకించబడ్డ) 'తంత్రాలోకం'లోని ఉద్ధరణలు ఇవి :

1) తథా హ్యేకాగ్ర సకల సామాజికజనః ఖలు ।
నృత్తం గీతం సుధాసారసాగరత్వేన మన్యతే ॥
తత ఏవోచ్యతే మల్లనటప్రేక్షోపదేశనే ।
సర్వప్రమాతృతాదాత్మ్యం పూర్ణారూపానుభావకమ్ ॥

(తంత్రాలోకం 10-5-85)

[అంటే అదీ ఈ విధంగా- నిస్సందేహంగా ఏకాగ్రమయిన మనస్సు ఉన్న

సామాజికులందరూ నృత్తమూ (ఆంగిక-అభినయం) గీతమూ- ఈ రెంటిని అమృతసాగరంలా భావిస్తారు. ఇందువల్ల మల్లయుద్ధం చూడటంలోనూ, నటుల అభినయాన్ని చూడటంలోనూ ప్రమాతలందరి తాదాత్మ్యాన్నే పూర్ణరూపంలో (రసానికి) అనుభావకమని చెప్పవచ్చు.]

2) సంవిత్సర్వాత్మికా దేహభేదాద్ యా సంకుచితా తు సా ।
మేలకేఽన్యోన్య సంఘట్ట ప్రతిబింబాద్వికస్వరా ॥
ఉచ్ఛల న్నిజరశ్మ్యోఘః సంవిత్సు ప్రతిబింబతః ।
బహుదర్పణవద్దీప్తః సర్వాయితాప్యయత్నతః ॥
అతఏవ నృత్తగీత ప్రభృతౌ బహుపర్షది ।
యః సర్వతన్మయీ భావో హ్లాదో నత్వేకైకస్య సః ॥
ఆనంద నిర్భరా సంవిత్ ప్రత్యక్షం స తదైకతామ్ ।
నృత్తాదౌ విషయే ప్రాప్తా పూర్ణానందత్వమశ్నుతే ॥

[అంటే చేతన సర్వాత్మకమయి ఉంటుంది. (కాని) దేహభేదంవల్ల సంకుచితమయి ఉంటుంది. అది (చాలామందియొక్క) సమ్మేళనం (లేదా కలయిక)లో పరస్పరం సంఘట్ట రూపంలో ప్రతిబింబించడంవల్ల వికసితమవుతుంది. (ఆ సర్వాత్మకమయిన చేతన, విజృంభించిన తన కిరణాల సమూహ సంవేదనలలో ప్రతిబింబితమవుతూ, చాలా దర్పణాలలో (ప్రతిబింబితమవుతున్న సూర్యుడి వెలుగు) వలె ప్రయత్నరహితంగానే, సర్వాయితం (అంటే సర్వాత్మక రూపంలో పరిణతం) కూడా అవుతుంది. దీనివల్లనే చాలామంది ఉన్న సభలో నృత్య, గీతాదులలో అందరి తన్మయత్వరూపంలో ఏ ఆనందం (ఉపలబ్ధం) అవుతుందో, అది అందరికీ వేరువేరుగా ఉండదు. (అంటే సామూహిక రూపంలో సభ సమకూడిన తరవాత ఎంత ఆనందం అధిగతం అవుతుందో, అంత ఆనందం ఒక్కొక్క వ్యక్తి వేర్వేరు ఆస్వాదనంలో లభించదు.) ఈ విధంగా ఆనంద నిర్భరమయిన చైతన్యం నృత్యాది విషయంలో ప్రత్యక్షంగా ఏకత్వాన్ని పొంది పూర్ణానందరూపాన్ని ఆస్వాదిస్తుంది.)

పరిధి

పరమమాహేశ్వరుడయిన అభినవగుప్తపాదాచార్యుడు భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలో ఏకచ్ఛత్రాధిపతి. కనక ఆయనకున్న గౌరవం అందరికి తెలిసిందే. అందరికి ఆమోదయోగ్యమయిందే. కాని వారి సిద్ధాంతానికి ఉన్న హద్దులనుకూడా చెప్పకుండా వదిలివేయడానికి వీలు లేదు.

ఆయన భరతుడి సిద్ధాంతాన్ని ఎంతగా తన మాటల్లో రంగరించి చెప్పాడంటే, తరవాత కావ్యశాస్త్రంలో భరతుడి సిద్ధాంత మూలరూపమే మూలబడిపోయింది. ఇది ఒక స్పష్టమయిన దోషం. ఈ విషయంలో రెండు వికల్పాలకు తావు ఉండవచ్చు. మొదటిది- తన సిద్ధాంతంపట్ల గల పూర్వాగ్రహం (prejudice) కారణంగా భరతుడి అభిప్రాయాలను సరియైన రూపంలో ప్రతిపాదించలేదు. రెండోది - ఆయన తన పద్ధతిలో భరత మతానికి పునరాఖ్యానాన్ని ప్రతిపాదించాడు. అద్వైతవాది సాంఖ్యాదుల వస్తుపరమయిన సిద్ధాంతాలను **ఇదే విధంగా పునరాఖ్యానిస్తాడు.**

ఇందులో రెండవ వికల్పమే ఎక్కువ విశ్వసనీయంగా కనిపిస్తున్నది. అయి నప్పటికీ, మూలాన్ని పూర్తిగా జీర్ణం చేసుకొని, దాని రూపాన్నే మార్చివేయడం శాస్త్రీయ వివేచనం దృష్ట్యా అంత సరియైన పద్ధతికాదు.

భరతుడి వ్యాఖ్యాతలపట్ల కూడా ఇదే విధమయిన వ్యవహారం జరిగింది. నిజానికి వారి దశ ఇంకా దయనీయమయిపోయింది. లోల్లటుడి ప్రసంగంలో మేము స్పష్టం చేసినట్లు, చాలా తక్కువ ఉద్ధరణలు దొరికినప్పటికీ, లోల్లటుడి అభిప్రాయం భరత మతానికి చాలా దగ్గర అని అనుకోవడం అంత కష్టసాధ్యంకాదు. కాని అభినవుడు దానిని ప్రస్తుతీకరించిన విధానంవల్ల అది పూర్తిగా అగ్రాహ్యమయిపోయింది. శ్రీ శంకుకుడి వివేచనలోకూడా కళకు సంబంధించిన ఎన్నో విలువయిన సంకేతా లున్నాయి. కాని అభినవుడు భట్టతౌతుడి సహాయంతో దర్శనశాస్త్రరంగంలో శ్రీశంకుకుణ్ణి చిత్తుచేసి పారవెయ్యడంతో అతని గుణాలు కూడా మరుగున పడిపోయాయి. భట్టనాయకుడి సిద్ధాంతాల విశ్లేషణవల్ల అవి చాలా పరిపుష్ట మయిన, గంభీరమయిన ఆధారం కలిగిఉన్నాయని స్పష్టం అవుతుంది; కావ్యచింతన వికాస విషయంలో ఆయన కృషి అపూర్వమయింది; స్వయంగా అభినవుడు ఆయన చెప్పిన ఆధారభూత సిద్ధాంతాలను యథాతథంగా స్వీకరించాడు- అయినా అతణ్ణి ఏ విధంగా ఖండించి పారేశాడంటే నేటికి వెయ్యేళ్ళ తరవాతకూడా భట్టనాయకుడి గొప్పదనం దాదాపు లెక్కకు రాకుండానే పోయింది.

ఈ సిద్ధాంతంలో ఇంకో దోషమేమిటంటే వాటితో కావ్యాస్వాదం, ఆత్మాస్వాదం రెండూ అభిన్నాలుగా పరిగణించబడ్డాయి. ఇది కనీసం బుద్ధికి గ్రాహ్యమయిన విషయంకాదు. దీనిమూలకంగా కావ్యాస్వాదం లేదా రసం అలౌకికతత్త్వంగా రూపొందిపోయింది. దాంతో వర్తమానయుగానికి చెందిన విమర్శకులు చాలారోజులు రస సిద్ధాంతాన్నే అవహేళన చేస్తూ వచ్చారు.

రస స్వరూపాన్ని పూర్తిగా ఆత్మపరంగా పరిగణించడంతో మొగ్గంతా సహృదయత్వంపైన పడి, కావ్యంయొక్క సత్త గౌణమయిపోతుంది. నిజానికి అభినవుడు కవియొక్క ఆత్మతత్త్వం ఆధారంగా కావ్యానికికూడా ఆత్మపరమయిన వ్యాఖ్యానం చేశాడు. కాని తరవాత అది దాదాపు ఉపేక్షితం కావడంతో సమతులనం (balance) చెడిపోయింది. ఆత్యంతికమయిన రూపంలో రసంయొక్క సత్తాను వ్యక్తినిష్ఠమనే పరిగణించాలి కాని వ్యక్తిలో కవినికూడా చేర్చుకోవాలి. కేవలం సహృదయుణ్ణే ప్రమాణంగా పరిగణించడంతో కావ్యానికి విలువకట్టే పద్ధతే తారుమారయిపోతుంది.

అభినవుడి ప్రతిభ తీక్షణమయినదీ, పారదర్శకమయినదీను. కాని ఆయన శైలి అతిజటిలమయినదీ, తరచుగా వాగాడంబరంతో కూడుకొని ఉంటుంది. ఆనందవర్ధనుడితోనూ, వామనుడితోనూ పోల్చిచూస్తే ఈ వైషమ్యం ఇంకా స్పష్టం అవుతుంది. ధ్వన్యాలోకవృత్తికి అభినవగుప్తుడు భాష్యం చెప్పేటప్పుడు ఒకవైపు ఆయన మేధస్సు దర్శన సత్యాలను సూక్ష్మంగా-గంభీరంగా విశ్లేషిస్తూంటే, మరోవైపు శైలియొక్క జటిలత్వం అప్పుడప్పుడు సామాన్య విషయాలనుకూడా చిక్కుపడేస్తుంది. కుంతకుడి విషయంలోకూడా ఇదే సత్యం.

కాని పండితరాయలు దీనికి అపవాదం. అతిగంభీరమయిన దార్శనిక సత్యాల వివేచన చేసే టప్పుడుకూడా ఆయన శైలి జటిలంకాదు. అక్కడక్కడ దురూహమనిపించినా అది న్యాయ సూక్ష్మాంశాలవల్ల కాని అభివ్యక్తిమూలాన కాదు.

తరవాతి ఆచార్యులు

తరవాతి కాలంలో అభినవుడి మతమే దాదాపు అందరికీ అంగీకారయోగ్యమయింది. తరవాతి ఆచార్యులు మూలతత్త్వాన్ని యథాతథంగా స్వీకరించారు. ఒకరో ఇద్దరో కొద్దో గొప్పో శాస్త్రీయభేదాన్ని కల్పించారు. ఉదాహరణకు ధనంజయుడు, ధనికుడు రసస్థితిని సహృదయగతమనే పరిగణించి, సహృదయగత స్థాయిభావమే రసత్వాన్ని పొందుతుందని అంగీకరించారు.

1). క్రీడతాం మృణ్మయైర్యద్వద్ బాలానాం ద్విరదాదిభిః ।
స్వోత్సాహః స్వదతే తద్వచ్ఛ్రోతౄణా మర్జునాదిభిః ॥
(దశరూపకం, 4/41-42)

— మట్టి ఏనుగులు మొదలయినవాటితో ఆడుకునే బాలకులవలె, సామాజికుడు అర్జునాదుల వర్ణనలు చదివి లేదా అభినయం చూసి, తనలోగల ఉత్సాహాదిస్థాయి భావాలనే ఆస్వాదిస్తాడు.

(2) విభావైరనుభావైశ్చ సాత్త్వికైర్వ్యభిచారిభిః ।
ఆనీయమానః స్వాద్యత్వం స్థాయీభావో రసఃస్మృతః ॥
(దశరూపకం, 4/1)

— అంటే విభావానుభావ, సాత్త్విక, వ్యభిచారిభావాలద్వారా ఆస్వాద్యమయి స్థాయిభావమే రసం అయిపోతుంది.

కాని వారు వ్యంజనావృత్తిని స్వీకరించరు. కాబట్టి వారు కావ్యంలో లేదా దాంట్లో వర్ణించబడిన విభావాదులతో రసంయొక్క సంబంధాన్ని అభినవునివలె వ్యంగ్య-వ్యంజక సంబంధంగా పరిగణించక, భట్టనాయకునివలె భావ్య-భావక సంబంధంగా పరిగణిస్తారు : అతోన రసాదీనాం కావ్యేన సహ వ్యంగ్యవ్యంజకభావః. కిం తర్హి భావ్యభావక సంబంధః । కావ్యం హి భావకం భావ్యారసాదయః । (దశరూపకావలోకః, పుట. 158). అందుచేత వారి అభిప్రాయానుసారం సంయోగం అంటే భావ్యభావక సంబంధం, నిష్పత్తికి అర్థం భావితం కావడం. ఇది నిజంగా భట్టనాయకుడి అభిప్రాయం కూడా.

మహిమభట్టు రసాన్ని కావ్యానికి ఆత్మగా పరిగణించాడు : 'కావ్యస్యాత్మని సంజ్ఞిని రసాదిరూపే న కస్యచిద్విమతిః' (వ్యక్తివివేకం (చౌఖంబా: పుట. 105). ఆయన రసస్థితి సహృదయునిలో ఉంటుందని కూడా స్వీకరించాడు. సహృదయుడే స్థాయిభావాలను రసరూపంలో ఆస్వాదిస్తాడు : కాని ఈ స్థాయిభావాలు వాస్తవాలుకావు, చిత్తంలో వాసనా రూపంలో ఉండవు కాని రంగస్థలంమీద నటుడిద్వారా ప్రదర్శితాలయి స్థాయిభావాలకు ప్రతిబింబ సమానాలవుతాయి. :

'తైరేవ కారణాదిభిః కృత్రిమై ర్విభావాద్యభిధానై రసంత ఏవ రత్యాదయః ప్రతిబింబకల్పాః స్థాయిభావ వ్యపదేశభావః కవిభిః ప్రతిపత్ ప్రతీతి పథముపనీయమానా హృదయసంవాదా దాస్వాద్యత్వముపయంతః సంతో రసా ఇత్యుచ్యంతే. (వ్యక్తివివేకం, పుట. 79)

— దీనికి భావార్థం ఇది: రత్యాదుల వాస్తవికస్థితి ప్రమాతలో ఉండదు, అవి రంగస్థలం మీద ప్రదర్శింపబడే లేదా కావ్యంలో వర్ణించబడే స్థాయిభావాలకు ప్రతిబింబాలు మాత్రమే. కవి కృత్రిమ కారణరూపమయిన విభావాదులద్వారా వాటిని ప్రమాతయొక్క ప్రతీతికి కారణాలుగా చేస్తాడు. అప్పుడు అతని సహృదయత్వం మూలంగా ఆస్వాద్యమయి (నిజానికి లేనటువంటి, ప్రతిబింబసమమయినటువంటి) స్థాయిభావమే రసం అని పేరు పొందుతుంది.

కాని, ఈ ప్రక్రియకు ఆధారం వ్యంజనకాదు. రసం అనుమానం వల్లనే సిద్ధిస్తుంది; విభావాదులు గమకాలు, చివరకు రసరూపమయి పోయే రత్యాదిభావాలు గమ్యాలు.

'త ఏవ హి లౌకికా విభావాదయో హేతుకార్యసహకారిరూపా గమకాః. త ఏవ చ రత్యాదయోఽవస్థా విశేషరూపా భావా గమ్యాః (వ్యక్తివివేకం పుట 66).

అందువల్ల, మహిమభట్టు అభిప్రాయానుసారంగా నిష్పత్తికి అర్థం అనుమతి, సంయోగానికి అర్థం అనుమాప్య-అనుమాపక భావ సంబంధం. ఈ విధంగా రసస్వరూప విషయంలో మహిమభట్టు అభిప్రాయం అభినవుడికి అనుకూలంగా ఉంటే, ప్రక్రియ విషయంలో శంకుకుడికి అనుకూలంగా ఉన్నది.

మమ్మటుడు ఈ తర్కాలకు జవాబు చెబుతూ, అభినవగుప్తుడి అభిప్రాయాన్నే మళ్ళీ సంస్థాపించాడు. కావ్యశాస్త్రరచనే మమ్మటుని స్పష్టమయిన ఉద్దేశం. అందువల్ల ఆయన దృష్టి కావ్యవివేచన మీదనే కేంద్రీకృతమయి ఉండిపోయింది. అవసరం వచ్చిన చోట దర్శనశాస్త్ర విషయాలను వాడుకొన్నా, వాటి సూక్ష్మవిషయాలలో ఆయన చిక్కుకోలేదు. అందువల్ల ఆయన గ్రంథంలో మౌలికమయిన సిద్ధాంతం ఏదీ లేదు. ఆయన తనపద్ధతిలో, స్పష్టంగా క్లుప్తంగా-దార్శనిక జటిలత్వం లేకుండా-అభినవుని అభిప్రాయానుసారంగా రస నిష్పత్తిని వివరించాడు : సంయోగం అంటే అర్థం అదే వ్యంగ్య-వ్యంజక సంబంధం, నిష్పత్తికి అర్థం అభివ్యక్తి. మమ్మటుడికి, అభినవుడికి భేదం ఏమిటంటే మమ్మటుడు లోల్లటాది పూర్వాచార్యుల అభిప్రాయాలను కూడా సహృదయపరమయిన దృష్టితోనే ప్రస్తుతీకరించాడు.

అభినవుని మూలసిద్ధాంతాలను కూడా ఆచ్ఛాదితం చేసేటంతగా మమ్మటుడి గ్రంథానికి బహుళప్రచారం లభించింది. దాంతోక్రమంగా రసప్రసంగం తనకు ఆధార భూతమయిన శైవాద్వైతం నుంచి విడివడిపోయింది. అటు భారతదేశంలో శాంకర వేదాంతం ప్రచార-ప్రసారాలు ఎక్కువయిపోసాగాయి. దాని ప్రభావం సాహిత్యంమీద, సాహిత్య శాస్త్రంమీద కూడా పడసాగింది. తత్ఫలితంగా రససిద్ధాంతం మీద శైవాద్వైత ప్రభావం

తక్కువ అయి, శాంకరాద్వైత ప్రభావం ఎక్కువ కాసాగింది. విశ్వనాథుడు దార్శనికుడి కంటే ఎక్కువ సాహిత్యరసికుడు అయినా ఈ మార్పుకు ఉన్న ఛాయలు కొద్దోగొప్పో విశ్వనాథుడిలో కూడా కనిపిస్తాయి. కాని దీని చరమపరిణతి జగన్నాథ పండితరాయలులో కనిపిస్తుంది. ఆయన అభినవుని రససిద్ధాంతాన్ని నవ్యన్యాయంతో పరిపుష్టమయిన శాంకర వేదాంతంలో పూర్తిగా నిమగ్నంచేసివేశాడు. విశ్వనాథుడు అభినవునివలెనే ఇలా అంటాడు ;

'విభావేనానుభావేన వ్యక్తః సంచారిణా తథా ।
రసతామేతి రత్యాదిః స్థాయిభావః సచేతసామ్॥

(సా. ద., పుట 46-47)

— అంటే సహృదయ పురుషుల హృదయంలో ఉన్న వాసనారూపమయిన, రత్యాది స్థాయిభావాలే విభావానుభావ, సంచారి భావాలద్వారా అభివ్యక్తమయి రసస్వరూపాన్ని పొందుతాయి.

కాని 'వ్యక్తం' అన్న మాటకు ఆయన ఇలా అర్థం చెప్పాడు- వ్యక్తం అవడం అంటే పాలు, పెరుగు మొదలయినవి ఇతర పదార్థాలుగా మారినట్లు మారడం. అంతే కాని దీపంవలన ఘటం అభివ్యక్తమయినట్లు ముందేఉన్న రసం వ్యక్తం అయిందన్న అర్థంకాదు (పుట. 47). అంటే 'నిష్పత్తి'కి 'పరిణతి'యే నిజమయిన అర్థమని విశ్వనాథుడు భావిస్తాడు. అయినా వ్యక్తి-అభివ్యక్తి అన్న మాటలను ఆయన తరచుగా వాడతాడు . అభినవుని ఉద్ధరణల చేతనే తన అభిమతాన్ని సమర్థించుకుంటాడు. 'తదుక్తం లోచనకారైః', రసాః ప్రతీయంత ఇతి త్వోదనం పచతీతివద్ వ్యవహారః' ఇతి. (సా. ద. పుట 47)

— అంటే ఇదేవిషయాన్ని అభినవగుప్తుడు లోచనంలో చెప్పాడు-అన్నం వండుతున్నారు అన్న మాట వ్యవహారంలో ఉన్నట్లుగానే రసం ప్రతీతమవుతున్నది కూడా.

ఆ తరవాత విశ్వనాథుడు రస స్వరూపవర్ణన ఇలా చేశాడు :

'సత్త్వోద్రేకాదఖండ స్వప్రకాశానంద చిన్మయః ।
వేద్యాంతర స్పర్శశూన్యో బ్రహ్మాస్వాద సహోదరః ॥
లోకోత్తర చమత్కారప్రాణః కైశ్చిత్ప్రమాతృభిః ।
స్వాకారవదభిన్నత్వేనాయ మాస్వాద్యతే రసః ॥

(సా. ద. పుట. 48-49)

— అఖండమూ, స్వయంప్రకాశరూపమూ, ఆనందమయమూ, చిన్మయమూ, అన్యజ్ఞానస్పర్శచే శూన్యమూ, బ్రహ్మాస్వాదసహోదరమూ, లోకత్తర చమత్కారమే సారంగా ఉన్నదీ అయిన రసాన్ని ఎవరో (పుణ్యాత్ముడు) వాసనారూప సంస్కారంతో యుక్తుడయిన సహృదయుడు తన స్వరూపంవలె, అభిన్నంగా, ఆస్వాదిస్తాడు.

ఇవి భట్టనాయకుడి మాటలేనని వేరే చెప్పాల్సిన అవసరంలేదు.—'సత్త్వోద్రేక స్వప్రకాశానందమయ....పరబ్రహ్మాస్వాద సవిధేన భోగేన పరం భుజ్యత ఇతి', దీంట్లో అభినవుని సిద్ధాంతం ఆధారంగా మార్పులు చేయబడ్డాయి, ఈమార్పులు 'సత్త్వోద్రేకం'

మాటకు వ్యాఖ్యలోను, 'స్వాకారవత్', 'అభిన్నత్వేన' మాటల ప్రయోగంలో ఇమిడి ఉన్నాయి. భట్టనాయకుడు రసస్థితికి రజోగుణ తమోగుణాల అనుబంధాన్ని స్వీకరిస్తే, విశ్వనాథుడు 'రస స్తమోభ్యామస్పృష్టం మనః' అన్న విషయాన్ని అనివార్యంగా పరిగణించాడు. ఇదేవిధంగా రసం యొక్క ఆస్వాదన ఆత్మయొక్క నిజరూపాస్వాదనం కంటె అభిన్నమయినది--అంటే రసాస్వాదం ఆత్మాస్వాదం యొక్క రూపమే. అందువల్ల ఈ రెండు మార్పులు అభినవుని అభిప్రాయానుసారమే చేయబడ్డాయి అన్న విషయంలో సందేహంలేదు. స్పష్టమయిన ఇంకో భేదం కూడా ఉంది. 'చమత్కారం' అంటే 'విస్మయం' అని విశ్వనాథుడు అన్నాడు. ఇది అనధికారచేష్ట, పూర్వాగ్రహానికి (Prejudice) ఫలస్వరూపం మాత్రమే. విశ్వనాథుడు అభినవుడు వాడిన శైవ శబ్దావళిని పూర్తిగా పరిహరించాడు (డా. ప్రేమస్వరూప్‌గుప్త వ్రాసినట్లు బహుశ వాటితో ఆయనకు సరియైన పరిచయం లేదేమో) సాధారణమయిన వేదాంత శాస్త్ర శబ్దాలనే వాడాడు.

రసప్రసంగంలో ప్రసిద్ధమయిన చివరిపేరు జగన్నాథ పండితరాయలది. పండితరాయలు రసగంగాధరంలోని ప్రథమాననంలో రససంబంధమయిన పదకొండు అభిమతాలను ఉటంకించి, వివేచించాడు. ఆయన చేసిన వివేచనవల్ల అభినవగుప్తుని అభిమతంపట్ల ఆయనకు పూర్తిగా నమ్మకం ఉన్నట్లు స్పష్టమవుతుంది. అభినవుడి రససిద్ధాంతం అద్వైతం మీద ఆధారపడింది కాని ఇది ప్రత్యభిజ్ఞాదర్శనంలో ప్రతిపాదించబడిన శైవాద్వైతం. ఇది ఆత్మ తత్త్వంతోపాటు దాని ఆభాసరూపమయిన ప్రకృతిని కూడా సత్యమనీ ఆనందమయమనీ భావిస్తుంది. పండితరాయలు అభినవుని అద్వైతాన్నీ, దాని పరిణామస్వరూపమయిన ఆనంద సిద్ధాంతాన్నీ యథాతథంగా స్వీకరించాడు కాని దానిని శాంకరవేదాంతంతో పులిమేశాడు. ఈ భేదాన్ని స్వయంగా ఆయనే చాలా స్పష్టమయిన శబ్దాలలో వ్యక్తీకరించాడు :

'ఇత్థం చాభినవగుప్త మమ్మట భట్టాదిగ్రంథస్వారస్యేన భగ్నావరణ చిద్విశిష్టో రత్యాదిః స్థాయీభావో రస ఇతి స్థితమ్। వస్తుతస్తు వక్ష్యమాణశ్రుతి స్వారస్యేన రత్యాద్యవచ్ఛిన్నా భగ్నావరణాచిదేవ రసః।'

— అంటే ఈ విధంగా అభినవగుప్త, మమ్మటాదుల గ్రంథాల ప్రకారం 'అజ్ఞానరూపమయిన ఆవరణంతో యుక్తమయిన, శుద్ధచైతన్యానికి విషయమయి ఉన్న, రతి మొదలయిన స్థాయిభావాలే రసం' అన్నది స్థిరమయిపోయింది. (కాని, 'రసోవైసః' మొదలయిన శ్రుతుల అనురోధంతో) నిజానికి రత్యాది స్థాయి భావాలచే అవచ్ఛిన్నమైన ఆవరణముక్త శుద్ధచైతన్యాన్నే రసం అనాలి కాని చైతన్యవిషయీభూతాలయిన రత్యాదులను కాదు. (రస గంగాధరం-ప్రథమాననం, పుట 88).

రసస్వరూప విషయంలో ఇద్దరిలో మూలమయిన భేదం ఏదీ లేదు. ఇద్దరి అభిప్రాయానుసారం రసంయొక్క నిత్యత్వం, స్వయంప్రకాశత్వం సిద్ధిస్తుంది. ఉన్న భేద మేమిటంటే అభినవుడి అభిప్రాయం ప్రకారం చైతన్యం విశేషణమయితే, స్థాయిభావం విశేష్యం; పండితరాయల అభిప్రాయానుసారం స్థాయిభావం విశేషణమయితే, చైతన్యం విశేష్యం. ఇదే శైవాద్వైతంలోను, శాంకరాద్వైతంలోను ఉన్న భేదం-శైవాద్వైతంలో

ప్రకృత్యంశాలయిన రత్యాదిస్థాయి భావాలలో కూడా, చైతన్యం ప్రతిభాసితం కావడంవల్ల ఆనందస్థితి మాన్యమే: కాని శుద్ధ (శాంకర) అద్వైత సిద్ధాంతం కేవలం చైతన్యాన్నే ఆనంద రూపంగా భావిస్తుంది. ఈ విధంగా, పండితరాయలు అభినవుడి మతాన్ని తత్త్వరూపంగా స్వీకరించాడు కాని దాని వ్యాఖ్యలో వేదాంతం ప్రకారం మార్పులు చేసివేశాడు.

అభినవుడి మతం కాకుండా ఇంకో రెండు మతాలు ఉన్నాయి — 'నవ్యమతం' దీని పట్ల పండితరాయలకు ఉన్న నిష్ఠ స్పష్టమయినదే. ఎక్కడా ఈ విధంగా సూచించకపోయినా, ఎంత పట్టుదలతో దీనిని సమర్థించాడంటే, విద్వాంసులు ఈ నవీనమతాలలో, అందులోను ముఖ్యంగా మొదటిది పండితరాయల స్వీయాభిమతమేనని నిర్ణయించారు. ఈ అభిమతం ఈ విధంగా ఉన్నది :

'కావ్యేనాట్యేచ, కవినా నటేనచ ప్రకాశితేషు విభావాదిషు, వ్యంజన వ్యాపారేణ దుష్యంతాదౌ శకుంతలాదిరతౌ గృహీతాయా మనంతరం చ సహృదయ తోల్లాసితస్య భావనావిశేషరూపస్య దోషస్య మహిమ్నా, కల్పిత దుష్యంతత్వా వచ్ఛాదితే స్వాత్మన్యజ్ఞానావచ్ఛిన్నే శుక్తికాశకల ఇవ రజతఖండః సముత్పద్య మానోఽనిర్వచనీయః సాక్షిభాస్య శకుంతలాది విషయక రత్యాదిరేవ రసః '

— అంటే శ్రవ్యకావ్యంలో కవి శబ్దాల ద్వారా విభావానుభావ, సంచారిభావాలను వ్యక్తంచేస్తాడు, దృశ్యకావ్యంలో నటుడు అభినయం ద్వారా వాటిని వ్యక్తంచేస్తాడు. మనకు (సామాజికులకు) శ్రవ్యకావ్య పఠనం వల్లనూ, దృశ్యకావ్యాలోకనం వల్లనూ ముందు విభావాదికాల జ్ఞానం కలుగుతుంది. తరవాత మనకు కావ్యంయొక్క వ్యంజనావృత్తివల్ల దుష్యంతాదులలో శకుంతలాదుల పట్ల ఉండే రతిజ్ఞానం కలుగుతుంది. అంటే వ్యంజనా వృత్తివల్ల మనం— 'దుష్యంతః శకుంతలా విషయక రతిమాన్' దుష్యంతుడికి శకుంతలపట్ల ప్రేమ అని గ్రహిస్తాము. ఆ తరవాత మన సహృదయత మనలో ఒకరకమయిన భావాన్ని కలిగిస్తుంది. అంటే మనం సహృదయులం కావడంవల్ల దుష్యంతాదుల విషయంలో పునః పునః అనుసంధిస్తూ ఉంటాం. ఆ భావం - దుష్యంతాదులపట్ల పునఃపునః అనుసంధానం ఒక దోషం. దానివల్ల మన అంతరాత్మ కల్పితమయిన దుష్యంతత్వంచే ఆచ్ఛాదితమయి పోతుంది. అంటే ఆ భావనారూపమయిన దోషంవల్ల మనం మనలను దుష్యంతుడిగా భావించుకో సాగుతాం. మనం మనలను దుష్యంతుడిగా అనుకొన్నప్పుడు, మనం మనలను శకుంతల ప్రియులుగా అనుకోవడానికి ఏమీ ఆటంకం ఉండదు. అంటే పైనచెప్పిన దోషం కారణంగా కల్పితమయిన దుష్యంతత్వంచే ఆచ్ఛాదితమయిన ఆత్మలో కల్పితమయిన శకుంతలావిషయక మయిన రతి కూడా భాసించసాగుతుంది. ఎలాగంటే దూరత్వాదిదోషాలు కారణంగా ముత్యపుచిప్పలు అజ్ఞానంచేత కప్పబడినపుడు వాస్తవరూపంలో కనబడవు. అప్పుడు ఆ చిప్పలలో తళతళలాడటం అనే దోషంవల్ల వెండిముక్కలు పుడతాయి. అంటే ముత్యపు చిప్పలు వెండిముక్కలవలె గోచరిస్తాయి. మనలో శకుంతలాదులపట్ల రతి వాస్తవంగా ఉండక పోయినా, సాక్షి ఆత్మ వాటిని అలా గోచరింపజేస్తుంది. ఈ విధంగా అవి రెండూ (మనలో భాసించే శకుంతలాదులపట్ల రతి, ముత్యపుచిప్పలలో ప్రతీయమానమయ్యే రజతత్వం)

అనిర్వచనీయాలు, అంటే కల్పితంకావడంబట్టి వాటిని 'సత్' అనలేము. ప్రత్యక్షంగా కనబడడంచేత 'అసత్' అనికూడా అనలేము. అందువల్ల సత్-అసత్ అన్నశబ్దాలచేత వర్ణించడానికి వీలులేకపోవడంతో అవి అనిర్వచనీయాలుగానే నిరూపింపబడతాయి. అంతే, పై భావనాదోషంవల్ల 'నేను దుష్యంతుణ్ణి' అన్నభ్రమలోపడ్డ సామాజికులలో కలిగేటటువంటి, సాక్షిభాస్యమయిన, అనిర్వచనీయమయిన శకుంతలాది విషయకమయిన రత్యాది స్థాయిభావాలే 'రసం'.

(హిందీ రసగంగాధర్ (చౌఖంబా) ప్రథమాననం, పుట. 101-102)

సారాంశ మేమిటంటే-

(1) స్థాయిభావమే రసరూపంలో ఆస్వాదితమవుతుంది.

(2) వ్యంజనావ్యాపార సహాయంతోనే సహృదయుడికి విభావాదులద్వారా స్థాయి భావం అవగతం అవుతుంది.

ఈ రెండు విషయాలు అభినవుడి అభిమతానికి అనుకూలంగానే ఉన్నాయి.

(3) ఒకవైపు కావ్యంయొక్క గుణాలు, మరొకవైపు తన హృదయంలో ఉన్న గుణాలు కారణంగా ప్రమాత చిత్తంలో ఒక విశిష్టమైన దుష్యంతత్వంచేత ఆచ్ఛాదితమయి పోతుంది. అంటే ఆశ్రయంతోఅతనికి తాదాత్మ్యం సంభవిస్తుంది. ఇక్కడ రెండు కొత్త విషయాలు దృష్టిపథంలోకి వస్తాయి - (క) భావనారూప దోషం కల్పన (ఖ) ఆశ్రయంతో తాదాత్మ్యంయొక్క కల్పన.

(క) నవ్యన్యాయంద్వారా పరిపుష్టమయిన వేదాంతం భావనారూపదోష కల్పనకు ఆధారం. తనను దుష్యంతుడుగా భావించుకొనే భావన నిజానికి యథార్థం కాదు. అందువల్లనే దీనిని దోషమన్నారు. ఈభావన నిజానికి ఆధునిక విమర్శనశాస్త్రంలోని సమానుభూతి (empathy) కి దగ్గర. సమానుభూతిలో కల్పన - అనుభూతి రెండింటి సంయోగం ఉంటుంది. దీనిని కేవలం కల్పన అనడం సరిపోదు. ఎందుకంటే దీనికి ఆధారం భావం. మానసికశాస్త్రం ప్రకారం ఇది యథార్థమే, భ్రమ కాదు. కాని మానవవాది అయిన శాంకర వేదాంతమయితే కేవలం ఆత్మానుభూతినే సత్యమని భావిస్తుంది. నిజానికి ఆత్మనే సత్యమని భావిస్తుంది. అనుభూతినికూడా కాదు. ఆ సిద్ధాంతం ప్రకారం ప్రత్యక్షంగా ఉన్న ప్రాపంచికానుభూతి కూడా పారమార్థిక దృష్టితో భ్రమ అయితే కల్పితాలయిన రత్యాదుల అనుభూతి యొక్క అయథార్థత్వం సందేహాస్పదం కాకుండా ఎలా ఉంటుంది? ఈ నవ్యమతానుసారం కావ్యానుభవం కల్పిత భావానుభవమే. అది విద్యమానం కాకపోవడంతో 'అసత్', అనుభూయమానం కావడంతో 'సత్' - అందువల్ల అది అనిర్వచనీయమూ, స్వప్రామాణ్యంచేత సుఖమయమూ అయినది. వాస్తవానుభూతి, కావ్యానుభూతి - రెండూ, ఈ దర్శనం ప్రకారం, అజ్ఞాన రూపాలే. భేదం కేవలం పరిమాణానికి సంబంధించినది ; ఎందుకంటే రెండవదానిలో అజ్ఞానావరణం కొద్దిగా తొలగిపోతుంది. దర్శనం అన్ని విద్యలకు ఆధారం అనడంలో సందేహం లేదు. దర్శనాలలోకూడా శాంకర వేదాంతం అన్నిటికంటే సూక్ష్మమూ, గంభీరమూ, బుద్ధిసమ్మతమూ అయినది. కాని కేవలం బుద్ధినే ఆధారంగా గ్రహించి ఉండ

టంతో సాహిత్యానికి, సాహిత్య శాస్త్రానికి ఎలాంటి దుర్గతి పడుతుందో అనడానికి పండిత రాయలంత రసజ్ఞుడు చేసిన ఈ 'దార్శనిక రసవివేచనే తార్కాణం. ఇది కనీసం 'సహృదయుని'కి ఆత్మతృప్తి కలిగించలేదు.

పై రెండు వ్యాఖ్యలు ఆధారంగా నిష్పత్తికి రెండు అర్థాలు మన ముందుకు వస్తాయి. మొదటిది అభినవుడు లేదా మమ్మటుడు ప్రతిపాదించిన అభివ్యక్తి లేదా వ్యక్తి. పండితరాయల అభిప్రాయానుసారం 'వ్యక్తి' కి అర్థం వ్యంజన కాదు; వ్యక్తికి అర్థం ఆవరణ ముక్తమయిన చైతన్య ప్రకాశనం; 'వ్యక్తిశ్చ భగ్నావరణా చిత్' (పుట 83) స్థాయిభావం ఈ శుద్ధచైతన్యానికి విషయమయినపుడే రసనిష్పత్తి జరుగుతుంది. ఈవిధంగా నిష్పత్తికి అర్థం ఆవరణముక్త శుద్ధ చైతన్యానికి విషయం కావడం - ఇంకా తత్త్వశాస్త్ర శబ్దాలలో చెప్పాలంటే. పండితరాయల వేదాంత అభిమతం ప్రకారం, అది 'భావం ద్వారా శుద్ధచైతన్య ప్రకాశనం'. ఈ అర్థం సాధారణంగా కావ్యశాస్త్రంలో చెప్పబడే అర్థం కంటె వేరయినదనీ, శుద్ధదార్శనిక భూమికపై ప్రతిష్ఠించబడిందనీ చెప్పాల్సిన అవసరంలేదు. నవీన మతానుసారం రసనిష్పత్తి ప్రక్రియకు రెండు అంగాలు : ఒకటి, వ్యంజనావ్యాపారం ద్వారా విభావాదుల చేత ఆలంబనంపట్ల ఆశ్రయంయొక్క స్థాయిభావజ్ఞానం 'దుష్యంతః శకుంతలావిషయక రతిమాన్' అంటే దుష్యంతుడు శకుంతలను ప్రేమించాడు'. రెండవది భావనాదోషం కలగడంవల్ల కల్పితమయిన దుష్యంతత్వంచే ఆచ్ఛాదితుడయిన సహృదయుడి ఆత్మచేత శకుంతలావిషయకమయిన రతి ఆస్వాదించబడటం. ఈ ఆత్మ కావ్యగుణాదులు కారణంగా కొంతమటుకు ఆవరణముక్తమయి ఉంటుంది. ఈవిధంగా వ్యంజనచేత మొదట ఆశ్రయగతమయిన స్థాయిభావం వ్యక్తమవుతుంది, ఆ తరవాత తదాత్మభూతమయిన సహృదయుడి ఆత్మచేత ఆస్వాదించబడి రసరూపంగా పరిణమిస్తుంది. ఇక్కడకూడా నిష్పత్తికిఉన్న మౌలికమయిన అర్థంలో ఎలాంటి భేదమూలేదు. ఇక్కడకూడా అది వ్యక్తికి వాచకమే అంటే 'చిత్' శక్తికి విషయం కావడం కేవలం ప్రక్రియకున్న దార్శనిక వ్యాఖ్యలోనే భేదం కలిగింది.

పండితరాయల తరవాత మౌలికమయిన చింతన దాదాపు లేకుండాపోయింది. ఉత్తర భారతదేశంలో రసవివేచనాసంప్రదాయం హిందీలోని రీతికాలపు ఆచార్యుల చేతిలో పడ్డది. అక్కడ శతాబ్దాల పర్యంతం మూలంకంటే - శాఖప్రశాఖల వర్ణనవివేచనలకే ప్రాధాన్యం లభించింది. తూర్పు, దక్షిణ, పశ్చిమ ప్రాంతాల భాషలలో సంస్కృతగ్రంథాలకే దాదాపు అనువాదాలు వచ్చాయి. అవీ సంఖ్యలో వేళ్ళమీద లెక్కబెట్టదగినవి. వర్తమాన యుగంలో, అదీ ఈ శతాబ్దపు ద్వితీయ పాదంలో, 1925 నుంచి నేటివరకు - ముఖ్యంగా మరాఠీ, హిందీ భాషలలో - శాస్త్రీయ సంప్రదాయం మళ్ళీ వికసించింది. ప్రాచీన సిద్ధాంతాలకు విశదమయిన ఆఖ్యాన - పునరాఖ్యానాలు చేయబడ్డాయి. రససిద్ధాంతానికి ఉన్న విభిన్న పక్షాలను గురించి - రసస్వరూపం, రసనిష్పత్తి మొదలయిన విషయాలను గురించి - ప్రాచీనార్వాచీన జ్ఞానం ఆధారంగా గంభీరమయిన విమర్శ జరిగింది, జరుగుతున్నది.

రస నిష్పత్తికి సారాంశం

1. పరంపరాగతమయినది :

ఆచార్యుడు	ఆధారమయిన దర్శనం	నిష్పత్తికి అర్థం	సంయోగానికి అర్థం
భట్టలోల్లటుడు	మీమాంస	ఉత్పత్తి	ఉత్పాద్య-ఉత్పాదక సంబంధం
శ్రీశంకుకుడు	న్యాయం	అనుమితి	అనుమాప్య-అనుమాపక సంబంధం
భట్టనాయకుడు	సాంఖ్యం	భుక్తి	భోజ్య-భోజక సంబంధం
అభినవగుప్తుడు	వేదాంతం	అభివ్యక్తి	వ్యంగ్య-వ్యంజక సంబంధం

2. సంశోధితం :

భట్టలోల్లటుడు		ఉపచితి	ఉపచేయ-ఉపచాయక సంబంధం
శ్రీశంకుకుడు	న్యాయం (బౌద్ధం)	అనుకృతి	అనుకార్య-అనుకారక సంబంధం
	సహృదయుడి దృష్టిలో	అనుమితి	అనుమాప్య-అనుమాపకసంబంధం
భట్టనాయకుడు	శైవద్వైతవాదం, మీమాంస	భావన	భావ్య-భావక సంబంధం
అభినవగుప్తుడు	శైవాద్వైతవాదం	అభివ్యక్తి	వ్యంగ్య-వ్యంజక సంబంధం

2
రస స్థానం

రసస్థాన నిర్ణయం రసనిష్పత్తి వివేచనలో భాగమే. ప్రతి ఆచార్యుడి అభిమతాన్ని వ్యాఖ్యానించేటప్పుడు ఈ విషయం కూడా యథాస్థానంలో ఉటంకించబడుతూ వచ్చింది. అయినప్పటికీ ప్రత్యేకంగా వివేచన చేసినందువల్ల విషయం ఇంకా స్పష్టం అవుతుంది.

భరతుని అభిప్రాయం ప్రకారం రసానికి స్థానం నాట్యం: రంగస్థలంమీద విభావానుభావ, వ్యభిచారి భావాలతో స్థాయిభావ సంయోగం జరిగినపుడు- లేదా విభావానుభావ, వ్యభిచారి భావాలతో కూడిన స్థాయిభావం చక్కగా ప్రదర్శించబడినప్పుడు లేదా ఉపస్థాపించ బడినప్పుడు రససిద్ధి కలగుతుంది. అంటే భరతుని ప్రకారం రసం అంటే నాట్యోపకరణాల ద్వారా రంగస్థలంమీద ప్రస్తుతీకరించే భావమూలక కళాత్మకస్థితి. అంటే రసంయొక్క సత్త విషయగతమయిందనీ, దానికి స్థానం నాట్యం అనీ అర్థం. స్పష్టంగా చెప్పాలంటే రస స్థానం రంగస్థలం. అక్కడే అది సాధ్యపడుతుంది. రసం ఆస్వాద్యం, ఆస్వాదం కాదు. దాని స్థానం సహృదయుడి చిత్తంకాదు, అతడు దానిని ఆస్వాదించి హర్షాదులను అనుభవిస్తాడు. అందువల్ల భరతుని అభిప్రాయానుసారం రసస్థానం నాట్యం లేదా రంగస్థలం, తజ్జన్యమయిన హర్షాదులకు స్థానం సహృదయుడి చిత్తం.

భరతుడి తరవాత సంస్కృతాచార్యుల దృష్టి నాట్యంనుంచి తొలగి కావ్యంమీద కేంద్రీకృతమయింది. అలంకారవాదులు రసాన్ని అలంకారంలో అంతర్భవింపజేశారు. ఇప్పటికీ విభావానుభావవ్యభిచారి భావాలచే పరిపుష్టమయిన స్థాయిభావానికే రసం అని నిర్వచనం; కాని దాని సత్త స్వతంత్రం కాకుండా, రసవదలంకారానికి పోషకతత్త్వమయి పోయింది. రసంతో యుక్తమయి ఉన్న అలంకారానికి రసవదలంకారమని పేరు. ఈ అభిప్రాయానుసారం రసస్థితి ఒక విశిష్ట అలంకారంలో ఉంద. అసలు శబ్దార్థాల ధర్మం పేరు అలంకారం. అందువల్ల రసస్థితికూడా శబ్దార్థాలలోనే ఉంది. ఈ శబ్దార్థమే కావ్యం. 'శబ్దార్థౌ కావ్యమ్'. ఈ విధంగా భామహుడు, దండి మొదలయిన అలంకారవాదుల అభిప్రాయం ప్రకారం కావ్యమే రసస్థానమని నిరూపితమవుతుంది. సహృదయుడు ఈ రసాన్ని ఆస్వాదించి ప్రీతి లేదా ఆనందాన్ని పొందుతాడు. 'ప్రీతింకరోతి కీర్తిం చ'. అంటే రసస్థానం కావ్యం, ప్రీతి(ఆనందాని)కి స్థానం సహృదయుడి చిత్తం.

మరోవైపు రసవాద సంప్రదాయం కూడా నిరంతరం వికాసశీలంగానే ఉంది. లోల్లటుడు, శంకుకుడు మొదలయినవారు భరత సంప్రదాయాన్ని వికసింపజేస్తూనే వచ్చారు. లోల్లటుడు అనుకార్యుణ్ణి రసస్థానంగా ఎంచుకున్నాడు. అనుకార్యం యొక్క వాస్తవమయిన

అర్థం విషయంలో కొద్దిగా సందేహం కలగవచ్చు. అయినప్పటికీ పూర్వాపర ప్రసంగాదులను విశ్లేషించినప్పుడు లోల్లటుడి అభిప్రాయం కవినిబద్ధపాత్రలు కాక మూలపాత్రలు అన్న విషయం స్పష్టమయిపోతుంది. రసం యొక్క ఆస్వాదయితలు రామాది మూలపాత్రలే. గౌణ రూపంలో నటుడు కూడా తనలో రామాదులను ఆరోపించుకొని, దానిని ఆస్వాదించుకొంటాడు. సహృదయుడు ఈ రసాన్ని అనుభవించడు దానివల్ల చమత్కృతుడవుతాడు. అంటే ఈ విధమయిన రసాత్మకస్థితిని సాక్షాత్కరింపజేసుకొని, చమత్కారానుభవాన్ని పొందుతాడు. అందువల్ల రసానికి నిజమయిన స్థానం మూల (చారిత్రక) పాత్రయొక్క చిత్తం, గౌణంగా, ఆరోపం కారణంగా, నటుడిచిత్తం - తజ్జన్య చమత్కారం అంటే కళాత్మక ప్రతీతికి స్థానం సహృదయుడి చిత్తం.

శ్రీశంకుకుడు భట్టలోల్లటుడి ఈ అవ్యావహారిక సిద్ధాంతాన్ని ఖండించాడు. రామాది మూలపాత్రల ఉనికే లేనప్పుడు, వారిద్వారా అనుభవించబడిన రసం యొక్క ఉనికి వర్తమానంలో ఎలా ఉండగలుగుతుంది? అందువల్ల ఈ ఊహ నిరాధారమయింది. శంకుకుని అభిప్రాయానుసారం అనుకృతమయిన స్థాయిభావమే రసం: నటుడు తన నైపుణ్యం ద్వారా, అభ్యాసం ద్వారా స్థాయిభావానుకరణలో సఫలుడయినపుడు, అంటే నటుడి అభినయాన్ని చూసి, సహృదయుడు అనుకార్యులలో స్థాయిభావాన్ని ఊహించుకొన్నపుడు, రసం సిద్ధిస్తుంది. ఈ విధంగా నటుడు స్థాయిభావానికి అనుకర్త, రసానికి కర్త, ఆస్వాదయిత లేదా అనుభవ కర్తకాడు. అందువల్ల రసస్థానం నటుడే కాని నటుడి చిత్తం కాదు; నటుడి కార్యం అంటే అభినయమే రసస్థానం. ఈ దృష్ట్యా శంకుకుడు లోల్లటుణ్ణి మధ్యనుంచి తప్పించి, మళ్ళీ భరతుణ్ణి చేరుకొంటాడు. ఎందుకంటే- భరతుడు కూడా రసస్థానాన్ని ప్రకారాంతరంగా నాట్యమేనని పరిగణించాడు. భరతుడిలోనూ, శంకుకుడిలోనూ భేదం బలాబలాలదే. శంకుకుడి సిద్ధాంతంలో అభినయంపట్ల మొగ్గు ఎక్కువ. భరతుడు సంపూర్ణ ప్రక్రియ అంటే కవికర్మ, నటకర్మ- ఈ రెండింటి సమన్విత ప్రక్రియనే రసానికి ఆధారంగా పరిగణించి, అభినయాన్ని దానికొక అంగంగా భావించాడు. సహృదయుడు తన రాగాత్మక సంస్కారంతోనూ, నటుడి కళచేతను ఈ రసాన్ని ఊహించుకొంటాడు. ఇక్కడ కూడా రసం ఆస్వాద్యమే, విషయ గతమే, కాని 'అనుమానం' అన్న శబ్దం సహృదయుడు రసాన్ని కేవలం పదార్థరూపంగా అనుభవించడు - అనుమానానికి (ఊహకు) సంబంధించిన విషయం కావడంతో రసం సత్త విషయిగతం కాసాగుతుంది. శ్రీశంకుకుడి అభిప్రాయానుసారం రసస్థానం నటుడు అందే నటుడి అభినయం. సహృదయుడి చిత్తం రసానుమానానికే, తజ్జన్యమయిన ప్రతిక్రియకే- రాగాత్మక, కళాత్మక ప్రతీతులకు స్థానం.

భట్టనాయకుడి అభిప్రాయానుసారం సాధారణీకృతమయిన విభావాదుల ద్వారా భావితమయి, సహృదయుడి స్థాయిభావం రసం అయిపోతుంది. రసస్థానం సహృదయుడి చిత్తమేనని దీనికి స్పష్టమయిన అర్థం. కాని భట్టనాయకుడు రసానికి, రసభోగానికి మధ్య భేదం చెప్పాడు. సంప్రదాయబద్ధంగా భట్టనాయకుడి అభిప్రాయానుసారం నిష్పత్తికి భుక్తి అర్థం చెప్పబడుతున్నది. కాని ఈ అభిమతం తప్పు. కావ్యంయొక్క భావకత్వ వ్యాపారం చేత వ్యక్తిగత సంబంధాలనుంచి విముక్తుడయినప్పుడు, సహృదయుడి చిత్తంలో రజోగుణ,

తమోగుణాలు చాలామటుకు అణగారిపోతాయి, సత్త్వగుణానికి ప్రాధాన్యం లభిస్తుంది; ఇలాంటి పరిస్థితిలో అతడి స్థాయిభావం సాధారణేంద్రియ వికారాల నుంచి విముక్తమయి రసంగా పరిణతమవుతుంది. ఈ ప్రక్రియకు ఆనందమయాత్మ విశ్రాంతి పరిణామం. దీనిని భట్టనాయకుడు కావ్యంయొక్క భోజకత్వ శక్తి ద్వారా సిద్ధించిన 'భోగం' అన్నాడు. ఈ విధంగా ప్రస్తుత మతం ప్రకారం రసస్థానం సహృదయుడి చిత్తం. సూక్ష్మంగా భేదం చెప్పాలంటే రసభోగం లేదా రసాస్వాదనకు స్థానం సహృదయుడి చిత్తం.

చివరకు మిగిలేది అభినవుడి అభిప్రాయం. తదనుసారంగా రసం ఆస్వాద్యంకాక, ఆస్వాదరూపం : కేవలం వ్యవహారదృష్ట్యానే దానిని ఆస్వాద్యమంటారు. ఇక్కడ రసం అంటే ఆత్మానందమని అర్థం, శుద్ధాత్మానందమనికాదు, రత్యాదులచే విశిష్టమయిన అంటే సోపాధికమయిన ఆత్మానందం. నిశ్చితంగా దానికి స్థానం సహృదయుడి చిత్తం లేదా ఆత్మ. అభినవుడికి భరతుడిపట్ల ప్రగాఢమయిన శ్రద్ధ. వ్యతిరేకాభిప్రాయాలను ఖండించడానికి అనేకాలయిన తర్కాలు చెప్పిన తరవాత చిట్టచివరకు ఫలానా సిద్ధాంతంముని మతానికి (భరతుడి అభిప్రాయానికి) వ్యతిరేకం కావడంవల్ల స్వయంగానే 'అసిద్ధ'మయిపోతుందని అంటాడు. కాని, అతడు భరతమతాన్ని ఒక్కసారిగా తలకిందులు చేసినట్లు మనం గమనించవచ్చు. భరతుడి రసవివేచన వ్యావహారికమూ, అభినవుడి రసవివేచన తాత్త్వికం కావడమే ఈ వైషమ్యానికి కారణం అని చెప్పవచ్చు. అభినవుడు భరతమతానికి వ్యాఖ్యానం చేసినట్లే వ్యవహారగత సత్యాలకు లేదా పదార్థాలకు అద్వైతదర్శనం వ్యాఖ్య చేస్తుంది. అందువల్ల అభినవుడి శ్రద్ధను సందేహించడం వ్యర్థమే. ఆయన భరతమతాన్ని వ్యతిరేకించక, తాత్త్విక వ్యాఖ్యానం మాత్రం చేశాడు. వేదాంతి అయిన పండితరాయలు ఇంకో అడుగు ముందుకు వేశాడు : శాంకర వేదాంతంలో విషయంయొక్క సత్త పూర్తిగా అగ్రాహ్యం. అందువల్ల ఆయనకు 'భగ్నావరణచిద్విశిష్టో రత్యాదిః'- అంటే అజ్ఞానరూపమయిన ఆవరణం నుంచి ముక్తమయిన శుద్ధచైతన్యానికి విషయమయిన రత్యాది స్థాయిభావమే రసం'- అన్నదికూడా అంగీకార్యంకాదు. ఆనందానికి పర్యాయమయిన రసం తత్త్వతః స్థాయిభావాత్మకం కాజాలదని ఆయన స్పష్టమయిన అభిప్రాయం. అది (రసం) శుద్ధ ఆత్మరూపమే అవుతుంది. కనకనే ఆయన అభినవుని అభిప్రాయాన్ని పరిష్కరించాడు- 'రత్యాద్యవచ్ఛిన్నా భగ్నావరణాచిదేవ రసః'- అంటే రత్యాది స్థాయిభావాలచే విశిష్టావరణముక్త శుద్ధచైతన్యమే రసం (హిందీ రస గంగాధర్, పుట 88). శ్రుతి ప్రమాణమయిన 'రసోవైసః' అన్నది ఈ విధంగానే సిద్ధిస్తుంది, మరోవిధంగా కాదు.

భారతీయ రసశాస్త్రంలో ఈ వివేచన నిస్సందేహంగా చాలా గంభీరమయినదీ, తత్త్వదృష్ట్యా బహుశా సర్వాంగపూర్ణమయినదీ. కాని దర్శనశాస్త్రంయొక్క సూక్ష్మ ప్రతిపత్తులలో చిక్కుపడిపోయి, ఆధునిక కావ్యమర్మజ్ఞునికి లేదా కావ్యశాస్త్ర విద్యార్థికి దుర్బోధమయిపోతుంది. పై వివేచన ఆధారంగా, నేటి విమర్శనశాస్త్ర శబ్దాలలో, భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలో రససంబంధమయిన సిద్ధాంతాల సారాంశం కింద ఇవ్వబడుతున్నది.

ఆచార్యుడు	రసస్వరూపం	రసస్థానం	సహృదయుడి అనుభవం
భరతుడు, దండి మొదలయిన	నాట్యకళాగత భావసౌందర్యం	నాట్యం	హర్ష, విస్మయాదులు
అలంకారవాదులు	కావ్యకళాగత భావసౌందర్యం	కావ్యం (శబ్దార్థాలు)	ప్రీతి (ఆహ్లాదం)
లోల్లటుడు	మూలపాత్రల భావాస్వాదం -అంటే కావ్యవస్తుగతమయిన భావసౌందర్యం	మూలపాత్రలు = కావ్యవస్తువు	చమత్కారం
శంకుకుడు	అభినయగత భావసౌందర్యం	నటుడు = అభినయం	రసానుమానం, తజ్జన రాగాత్మక-కళాత్మక ప్రతీతులు
భట్టనాయకుడు	(సహృదయునిచే) భావ సౌందర్యానుభూతి	సహృదయుడి చిత్తం	రసం, రసభోగం = రసజన్యానందం
అభినవుడు	(సహృదయునిచే) భావ సౌందర్యానందం	సహృదయుడి చిత్తం	రసం = ఆనందం

అసలు వస్తుస్థితి ఏమిటి? రసంయొక్క సత్త కేవలం విషయిగతమయినదా?— కావ్యంలో దాని స్థితి సర్వథా అమాన్యమయినదా?

దర్శనశాస్త్రం, మానసికశాస్త్రంలో వాడబడే పారిభాషిక శబ్దాలను వాడకుండా, మామూలు మాటల్లో శబ్దార్థాల ద్వారా భావం యొక్క కళాత్మకమయిన అభివ్యక్తియే కావ్యం, దాని ఆనందమయ ఆస్వాదమే రసం అంటే శబ్దార్థాల ద్వారా అభివ్యక్తమయిన భావంయొక్క 'ఆనందమయాస్వాదం' పేరే "రసం" అని చెప్పవచ్చు. ఈ ఆస్వాదం నిస్సందేహంగా విషయగతం కాకుండా విషయిగతమే. ఎందుకంటే ఇది ఆస్వాదయితయొక్క అనుభూతియే. కాని సమస్య ఇంత సరళం కాదు. అలాగనక అయితే 'రసాత్మక వాక్యం పేరే కావ్యం' లేదా 'రసమే కావ్యానికి సారం' మొదలయిన రసవాద ప్రచలిత సూత్రాలకు అర్థం ఏమిటి? కావ్యసారం యొక్క స్థితి కావ్యశరీరం - శబ్దార్థాలకంటే వేరుగా సహృదయుడి చిత్తం లేదా చైతన్యంలోనని పరిగణించాలా? వస్తువాదదృష్ట్యా రసం ఒక విశిష్ట పదార్థం. అది కావ్య శరీరంలో-శబ్దార్థాలలో-సారంవలె లేదా ఆత్మరూపంలో విద్యమానమయి ఉంటుంది. అద్వైత వాదంయొక్క లేదా వ్యక్తివాదంయొక్క దృష్టిలో ఈ రసశబ్దానికి వ్యావహారిక ప్రయోగం మాత్రమే-దీనికి నిజమయిన అర్థం కావ్యంలో సహృదయుడి ఆస్వాదానికి కారణమయిన గుణం లేదా శక్తి. సహృదయుడి చిత్తాన్ని వ్యక్తిగత రాగద్వేషాలనుంచి విముక్తం చేసి రత్యాది స్థాయిభావాల ద్వారా ఆత్మానందం కలిగించే శబ్దార్థాల ప్రయోగమే రసమయ వాక్యానికి అర్థం. నేటి మాటలలో దానికి ఇలా అర్థం చెప్పుకోవచ్చు. సహృదయుడికి రాగాత్మకమయిన,

కళాత్మకమయిన ఆనందం కలిగించే శబ్దార్థాల ప్రయోగం. అంటే అద్వైతవాదం యొక్క లేదా వ్యక్తివాదం యొక్క దృష్టిలో రసం పదార్థం కాదు, ఆస్వాదమే. కావ్యగత రసమంటే ఏదో ఒక విశిష్ట పదార్థమనికాదు తాత్పర్యం. సహృదయుడి ఆస్వాదనకు కారణమయ్యే ఒక విశిష్ట గుణమని అర్థం. కాని ఇంతటితోకూడా వ్యాఖ్య పరిపూర్ణంకాదు. అయితే ఇప్పుడు శబ్దార్థంలో ఈ గుణం లేదా శక్తి ఎక్కడనుంచి వస్తుందనే ప్రశ్న కలుగుతుంది. ఎందుకంటే శబ్దార్థాలు ప్రతీకలు మాత్రమేకదా! - వాటిల్లో ఉన్నశక్తిఅల్లా వ్యంజనాశక్తియే కదా! ప్రమాత చిత్తంలో భావం లేదా ఆహ్లాదం జాగృతంచేసే శక్తి భావంలోనే ఉంటుంది. ఈ భావం శబ్దార్థాలను ప్రయోగించే కవిది. అందువల్ల రసాస్వాదనకు కేవలం సహృదయుడి భావుకతయే ప్రమాణంకాదు, కవిభావుకతకూ అంతే విలువ ఉన్నది. కేవలం ప్రమాతయొక్క సహృదయతనే ప్రమాణంగా తీసుకొంటే కావ్యాన్ని విలువకట్టడమే అసాధ్యమయిపోతుంది. 'యశోధర', 'భారతభారతి' (రెండు కావ్యాలు కీ.శే. మైథిలీశరణగుప్త రచించినవే) కంటే సరసమయినది-దీనికి 'భారతభారతి' కంటే 'యశోధర'వల్ల సహృదయుడి చిత్తం ఇతోధికంగా చమత్కృతమవుతుందని అర్థం చెబితే, దీనికి కారణమేమిటన్న ప్రశ్నకూడా పుట్టవచ్చు. సహృదయుడి చిత్తం ఇతోధికంగా చమత్కృతమవుతుంది' అన్న ఘటన అకారణంగా సంభవించేది కాదు. దీనికి కారణం 'యశోధర'లోనే వెతకాలి. అలంకారవాది అయిన విమర్శకుడు 'భారతభారతి'లోకంటే 'యశోధర'లోని శబ్దార్థాల ప్రయోగంలో ఎక్కువ చారుత్వం - వక్రత్వం ఉందని అనవచ్చు. కాని రసవాది అయిన విమర్శకుడికి ఇంతటితో తృప్తి కలగదు. 'యశోధర'లో శబ్దార్థంలో భావ-వ్యంజనా-శక్తి ఎక్కువగా ఉందని అతడు అనితీరవలసి వస్తుంది. కాని ఈ శక్తికి ఆధారం ఏమిటి? దీనికి ఆధారం నిస్సందేహంగా కవే: భరతుడికి ఈ విషయం తెలుసు. ఈ సిద్ధాంతాన్ని అందరికంటే ఎక్కువగా సమర్థించిన అభినవుడికి కూడా ఈ విషయం గురించి పరిపూర్ణంగా తెలుసు. కావ్యగత భావానికి మూలాధారం కవి అంతర్గతంగా ఉండే భావం- 'కవేరంతర్గతం భావం భావయన్ భావ ఉచ్యతే.' (నా.శా. 7/2) కవి అంతర్గతంగా ఉండే భావం కావ్యరసానికి మూలమయిన కవిగతరసాన్ని సూచిస్తుంది. 'తదేవ మూలబీజస్థానీయః కవిగతోరసః' (హిందీ అభినవ భారతి, పుట 515) దీనిని అనుసంధించిన తరవాత రసస్థితి సమస్యకు పరిష్కారం లభిస్తుంది.

*కావ్యాస్వాదనలో మూలతః మన ముందు మూడు సత్తాలు వస్తాయి-కవి, వస్తువు, సహృదయుడు. నేటి విమర్శనశాస్త్ర శబ్దావళిలో తన అనుభూతిని సంవేద్యంగా చేసేవ్యక్తి కవి అనీ, వస్తువు అసలు అతని అనుభూతి అనీ, కవియొక్క ఈ సంవేద్యానుభూతిని గ్రహించే వ్యక్తి సహృదయుడనీ చెప్పవచ్చు. నేను తత్త్వరూపంలో వస్తువును కవి యొక్క అనుభూతి అన్నాను. దీనిపట్ల అభ్యంతరం కలగవచ్చు. సంస్కృత సాహిత్యంలోనయితే, వస్తువు అన్న శబ్దంవల్లనే స్పష్టం అవుతున్నట్లు, కవి అనుభూతికంటె దానికి వేరే ఉనికి (సత్త) ఉన్నట్లే భావించబడింది. కవి తనకు మూలసామగ్రి రూపంలో ఉపయోగించే చారిత్రక ఇతివృత్తం కానివ్వండి, లేదా లోకప్రచలితమయిన కథ కానివ్వండి, సంఘటన కానివ్వండి, దానిని కవియొక్క అనుభూతి అని ఎలా అనగలుగుతాము అని నేటికీ ప్రశ్న కలగవచ్చు. దానికి స్పష్టమయిన సమాధానం ఇది. ఆ కథను లేదా ఇతివృత్తాన్ని చెప్పడమే కవి ఉద్దేశం

ఎన్నటికీకాదు. అది ఆధారంగా తన అనుభూతిని అభివ్యక్తం చేయడమే కవి ఉద్దేశం. ఆ కథకు ఉద్దీపనం లేకపోతే మాధ్యమంకంటే ఎక్కువ ప్రాధాన్యం లేదు. ఎందుకంటే సంవేద్యమయినది కవియొక్క అనుభూతియేకాని కథలోని ఒక్క అణువుకూడా కాదు. ఇతరులు చెప్పినదాన్ని మళ్ళీ చెప్పడానికి మాత్రమే ఎవరయినా మళ్ళీమళ్ళీ చెబుతారా? సాధారణంగా ఇతరులు చెప్పేమాటను మనం పొల్లుపోకుండా మళ్ళీ చెప్పినా, దానిద్వారా మనం మనమాటనే చెబుతాం. ఇతరుల మాటను వల్లెవేయడంకాక మన ఆశయాన్ని వ్యక్తం చేయడమే మన ఉద్దేశం అయిఉంటుంది. ఈ విధంగా తత్త్వరూపంలో వస్తువుయొక్క ఉనికి కవి వ్యక్తిత్వం కంటే వేరు కాదు. అందువల్ల వస్తువు లేదా విషయంలో రసయోజన అర్థ వాదాన్ని మించిందికాదు. భట్టలోల్లటుడు చెప్పిన నాయికా-నాయకులు కూడా వస్తువులోనే వస్తారు. ఈ నాయికా-నాయకులు కూడా (చారిత్రికవ్యక్తులయినా, పౌరాణికపాత్రలయినా లేదా కల్పితమయిన వ్యక్తులయినా) కావ్యంలో కవికంటే వేరయిన సత్త కలిగి ఉండరు. వారి చారిత్రకమయిన ఉనికి ఒక నెపం మాత్రమే, వారివ్యక్తిత్వం పూర్తిగా నిర్విశేషమయి ఉంటుంది. దేశం-కాలం అన్న హద్దులలో పరిసీమితులయి ఉన్న శకుంతలా-దుష్యంతుల ఉనికి మనకు (నాటక-కావ్యప్రేక్షకులకు-శ్రోతలకు) కనీసం ఆ సమయంలో ఏ మాత్రం ఉండదు. దీనికి ప్రమాణం ఏమిటంటే దుష్యంతుడు-శకుంతల అన్నపేర్లు మార్చివేసి చంద్రమోహన్-జయశ్రీ అని పెట్టినా, లేదా మనకు ఇతిహాసం (మహాభారతం) గురించి ఏమీ తెలియకపోయినా లేదా ఎవరయినా పురాతత్త్వవేత్త మహాభారతంలోని శకుంతలో పాఖ్యానం పూర్తిగా ప్రక్షిప్తమని అసందిగ్ధంగా నిరూపించినా, 'శాకుంతలం' చదివితే మనకు తప్పకుండా కావ్యరసం అనుభూతమవుతుంది. వాల్మీకి చిత్రించిన రాముడు నిజానికి చారిత్రక వ్యక్తి అని అనుకొందాం (అలా కావడానికి వీలులేదు అనుకోండి). వాల్మీకి చిత్రించిన చారిత్రకరాముడు, చరిత్రకు భిన్నుడయిన, అవతారపురుషుడయిన తులసీదాసు రాముడు, మైథిలీశరణ్ చిత్రించిన ఆధునిక ప్రజానాయకుడయిన రాముడు, మైకేల్ మధుసూదనదత్తు చిత్రించిన ఇతిహాసభిన్నుడయిన రాముడు - అందరూ మనలను రసదశకు చేరుస్తారు కదా. అలాంటప్పుడు చారిత్రకరాముడి రామత్వం ఎక్కడ ఉంది? ఈ విధంగా మైథిలీ శరణ్ చెప్పిన పంక్తులు

'రామ్ తుమ్హారా చరిత్ స్వయం హీ కావ్య హై।
కోయీ కవి బన్‌జాయే సహజ్ సంభావ్య హై॥

(రామా! నీ చరిత్రే స్వయంగా కావ్యమయ్యా,
దాన్ని వర్ణించేవాడు స్వయంగా కవి అయిపోతాడు).

అసలు వారి భక్తిభావనను వ్యంజింపజేసేవే కాని, రాముడి రామత్వాన్నికాదు. మనకు ప్రతీతమయ్యే రాముడి స్వతంత్రరూపం, నిజానికి మన అంతరంగంమీద వాల్మీకి, తులసీదాసు మొదలయినవారి కావ్యాలద్వారా సంప్రాప్తమయిన సంస్కారాల సామూహిక ప్రభావం మాత్రమే కాని రాముడికి స్వతంత్ర అస్తిత్వం లేదు. చారిత్రకరాముడు లేడనికాదు మా అభిప్రాయం-తప్పకుండా ఉన్నాడు. అయితే వాస్తవమయిన రాముడి అనుభూతి మనకు 'వాల్మీకిరామాయణం', 'రామచరితమానసం', 'సాకేత్' మొదలయినవి చదివితే ఎప్పటికీ

కలగదు (అందుకనే కావ్యరసానుభవంలో అది మనకు నిరర్థకం); మరోవిషయం, ఆయన (రాముడు) రసంకాక, ప్రకృతభావాన్నే అనుభవించి ఉండవచ్చు. రాముడు సీత శీల సౌందర్యాలపట్ల ముగ్ధుడయి ప్రేమానందాన్ని తప్పకుండా అనుభవించి ఉండవచ్చు. కాని అది రతి భావానుభూతే కాని, శృంగార రసానుభూతి కాదు. ఆ అనుభవం కూడా మధుర మయింది కావడం, రసంకూడా మధురమయింది కావడం యాదృచ్ఛికాలే. కాని ఈ సమత్వం అన్ని పరిస్థితులలోనూ సాధ్యపడదు. ఉదాహరణకు రాముడు రావణుడిపట్ల క్రోధం వహించినపుడు, లేదా సీతావియోగంవల్ల విషాదం వహించినపుడు, లేదా లక్ష్మణుడికి శక్తి తగిలినపుడు క్రోధ-మూర్ఛితుడయినపుడు ఆయన అనుభవం మధురంకాక కటువయిందే అయి ఉండవచ్చు. అలాంటప్పుడు ఆయన స్వీయానుభవం రసం ఎలా అవుతుంది? కాని ఆయన ఈ అనుభవాన్నే కావ్యంలో చదివితే మనకు రసానుభూతి కలుగుతుంది. అందువల్ల నాయకుడిలో రసస్థితి సామాన్యంగా విశ్వసనీయంగా కనిపిస్తూ కూడా చివరకు మిథ్యగా తేలుతుంది.

ఇప్పుడు ఇంక కవి, సహృదయుడి సత్తాలు మిగిలిపోతాయి. కవి తన అనుభూతిని సహృదయుడికి ఎలా ప్రేషణీయం చేస్తాడంటే, దానిని గ్రహించిన తరవాత సహృదయుడికి ఆనందం కలుగుతుంది. నేను పైన చెప్పినట్లు, సహృదయుడి రసానుభూతి పట్ల ఎవరికీ సందేహం కలగనే కలగదు. అయితే ఇద్దరిలోను ఎవరిలో రసస్థితి ఉందన్న ప్రశ్న కలుగుతుంది. అభినవగుప్తుడు చెప్పిందే, అంటే 'సహృదయుడిలో' నన్నదే ఈ ప్రశ్నకు సరియైన జవాబు. ఎందుకంటే మనం ప్రసన్నులమయినపుడు, మన సహృదయ రసాన్ని, మన ఆనందాన్నే మనం అనుభవిస్తాం. మన మనస్సులలోనే ఆనందస్థితి ఉన్నది. దీనిని మన దేశస్థులయిన ఆధ్యాత్మవిదులూ, విదేశస్థులయిన మానసిక శాస్త్రవేత్తలూ, ఇద్దరూ సమానంగా ఒప్పుకుంటారు. భారతీయ దర్శనం సుఖాన్ని తన ఆత్మయొక్క విస్తారంగానే భావిస్తుంది. (సు = సులభమయిన ఖ = ఆకాశం, వ్యాప్తి. అందులో ఆనందాన్ని తనయొక్క అస్మితా వృత్తి (అహంప్రవృత్తి) యొక్క ఆస్వాదనమనే చెప్పబడింది — ఆత్మ ఏదో అనాత్మ మిషతో ఆస్వాదనే రసం. 'నేను ఉన్నాను' అన్నదే రససారతత్త్వం (రసమీమాంస– డా. భగవాన్‌దాస్).

రసస్థితి సహృదయుడి చిత్తంలోనన్న విషయం నిశ్చితంగా తేలిపోయినప్పుడు, ఇంకో సమస్య మన ముందుకు వస్తుంది— కవి ఏ రూపంలో తన అనుభూతిని సంవేద్యం చేస్తే, దానిని గ్రహించి సహృదయుడి రసచేతన జాగ్రుతమవుతుంది? 'తన హృదయ రసంలో నిమగ్నం చేసి' అని ఈ ప్రశ్నకు జవాబు. కవికి తన అనుభూతిని వ్యక్తం చేసినప్పుడు, స్వయంగా ఆత్మాభివ్యక్తి యొక్క, అస్మిత యొక్క ఆస్వాదనరసం లభిస్తుంది. ఆ సంవేదితానుభూతి గ్రహించడంలో సహృదయుడికి తన అస్మితాస్వాదన కలుగుతుంది. ఈ విధంగా కవి తన అనుభూతితోపాటు తన రసాన్ని కూడా సహృదయుడి వద్దకు పంపుతాడు. అందువల్ల రసస్థితి సహృదయుడి చిత్తంలో ఉన్నట్లు ఎంచుకొన్నట్టుగానే కవిహృదయంలోను ఉన్నట్లు తప్పనిసరిగా ఎంచుకోవాలి. ఎందుకంటే కవిహృదయంలో రసం లేకపోతే సహృదయుడి చిత్తంలో ఉన్నరసం సుప్తంగానే ఉండిపోతుంది. ఇదే విధంగా సహృదయుడి

హృదయంలో రసం లేకపోతే కవి సంవేద్యం నిష్ఫలమయిపోతుంది. మొదటిదానికి తార్కాణంగా రససామగ్రితో కూడిఉన్న ఎన్నో నీరసఛందాలను ఉటంకించవచ్చు. రెండవదానికి ఉదాహరణగా సరసకవిత్వంచేత ప్రభావితులుకాని ఎంతోమంది అరసిక వ్యక్తులను పేర్కొనవచ్చు. సంస్కృతంలోని ఆచార్యులు కవి హృదయగతమయిన రసంతో పరిచితులయి ఉన్నారనడానికి ఆదికవియొక్క శోకం శ్లోకత్వరూపం దాల్చి కవితయొక్క ప్రథమస్ఫురణను గురించిన జనశ్రుతి, నాయకుడు, కవి, శ్రోత- ముగ్గురి అనుభూతి సమానంగా ఉంటుందన్న భట్టతౌతుడి సిద్ధాంతం.[1] తన అంతర్గతమయిన భావాన్ని వాచిక, ఆంగిక, ముఖరాగాది సాత్త్వికాభినయాలద్వారా కవి ఆస్వాదయోగ్యం చేసినపుడు, అది భావం అనిపించుకొంటుంది[2] అన్న భరతముని వాక్యానికి అభినవగుప్తుడి సమర్థన-మొదలయినవి అసందిగ్ధప్రమాణాలు. కాని విధానరూపంలో, సంస్కృత సాహిత్యశాస్త్రంలో, కవియొక్క అనుభూతి వేరుగానే ఉంచబడింది. భట్టతౌతుడి సిద్ధాంతానికి కూడా ఏమంత ప్రాధాన్యం లభించలేదు.

ఇది శ్రవ్యకావ్య విషయం. దృశ్యకావ్యంలో నయితే నటుల సత్తాను అంగీకరించవలసిందే కదా! వీరికి రసాస్వాదనతో సంబంధం ఏమిటి? వారి హృదయాలలో కూడా రసస్థితి ఉందని అంగీకరించవలసిందే. నటులు కూడా తప్పనిసరిగా సహృదయులయి ఉండవలసిందే. లేకపోతే వారు సంవేద్యానికి తగు మాధ్యమాలు కాలేరు. వారు సంవేద్యానుభూతిని మొదట స్వయంగా గ్రహించగలిగితేనే సహృదయుడిదాకా సంవేద్యాన్ని సంప్రేషితం చేయడంలో సఫలురు అవుతారు. కనక వారి సహృదయతకు వ్యతిరేకంగా సంస్కృతాచార్యులు చేసిన ఆక్షేపణలన్నీ అనుచితాలు.

చివరకు తేలిన నిర్ణయం: కావ్యం చదివి లేదా నాటకం చూసి సహృదయుడికి కలిగే రసాస్వాదనకు మూలస్థితి అతని హృదయంలోనే ఉంది. అంటే మూలతః అది అతని అస్మితయొక్క ఆస్వాదనమే అని అనడంలో ఎలాంటి సందేహమూ లేదు. కాని కవి త[illegible] అస్మితయొక్క రసాస్వాదన చేయగలిగినపుడే తన అనుభూతిని సహృదయుడి దాకా చే[illegible] గలగడం వీలవుతుంది. నాటకంలో నటుల విషయంలోకూడా ఇదే యథార్థమని అంగీకరించా[illegible] ఈ విషయాన్ని స్పష్టం చేయడానికి ఇంకా ప్రత్యక్షమయిన ఉదాహరణలు తీసుకోండి.

దండియాత్రకు వెడుతున్న గాంధీగారి వృత్తాంతం. గాంధీగారు ఆ సమయంలో సాత్త్వికమయిన ఉత్సాహాన్ని అనుభవించి ఉంటారనడంలో ఎలాంటి సందేహానికి ఆస్కారం లేదు. నేను వారి ఆ భవ్యరూపాన్ని చూశాను. సహానుభూతి కారణంగా నాలో కూడా అలాంటి భావమే ఉదయించింది. కవి సియారామ శరణ్ మొదట ఒక దర్శకునివలె ఆ భావాన్ని గ్రహించాడు. తరవాత ఎప్పుడో దానివల్ల ప్రేరితుడయి 'బాపు' అనే కావ్యఖండికలో మహామానవుడయిన గాంధీగారి ఆ సాత్త్వికోత్సాహానికి శబ్దరూపం కల్పించాడు. నేను ఆ కవితను చదివాను, ఒక సాత్త్వికానందాన్ని అనుభవించాను. ఈ విధంగా మనముందు ఐదు రకాల అనుభవా లున్నాయి: (1) స్వయంగా గాంధీగారిది. (2), (3) సియారామ శరణునివి.

1. నాయకస్య కవేః శ్రోతుః సమానోఽనుభవస్తతః ।
2. నాట్యశాస్త్రం 7/2

(గాంధీగారిని ప్రత్యక్షంగా దర్శించినందువల్ల ఒక వ్యక్తికి స్వయంగా కలిగిన అనుభవం). (౩) ఆ ఉత్సాహానికి కావ్యరూపం ఇవ్వడంలో కవిగా సియారామ శరణుని అనుభవం. (4), (5) నావి. (4) గాంధీగారి ప్రత్యక్ష దర్శనంవల్ల కలిగినది. (5) 'బాపు' కావ్యాన్ని చదివినందువల్ల కలిగినది). వీటిలో రసం అని దేనిని అనాలి అని పరిశీలించాలి. గాంధీగారి అనుభవాన్నా? కాదు. అది కేవలం భావంమాత్రమే. అది ఈ ప్రసంగంలో మధురంగా ఉన్నది. మరో ప్రసంగంలో కటువుగానూ ఉండవచ్చు. ఉదాహరణకు పట్టాభి సీతారామయ్యగారి ఓటమిపట్ల గాంధీగారి బాధ స్పష్టంగా కటువయిన అనుభూతే. ప్రత్యక్షానుభూతి రసం కాదని తాత్పర్యం. ఇదేవిధంగా నా ప్రత్యక్షానుభవం, సియారామ శరణుని ప్రత్యక్షానుభవం రెండూ రసకోటిలోకి రావు. ఇంక రెండు అనుభవాలు మిగిలిపోతాయి. కవి అనుభూతి, ఆ కావ్యాన్ని అధ్యయనంచేసే సహృదయుడి అనుభూతి. (గాంధీగారి భవ్యోత్సాహంవల్ల లభించిన) కవియొక్క అనుభూతి తరవాత ప్రత్యక్షంగా ఉండక సంస్కారమాత్రంగా ఉండిపోతుంది. అది కావ్యానికి రూపం కల్పించే, అంటే బింబరూపంలో ఉండిపోయే అనుభూతి. కావ్యరూపం కల్పించడంలో అతడు ఆ సంస్కారశేషమయిన అనుభూతి భావిస్తాడు. భావనలోని ఈ వ్యాపారంలో తన హృదయంలోకూడా సాత్త్వికమయిన ఉత్సాహం జాగృతమయ్యే ఒక్క క్షణం కవికి లభిస్తుంది. అంతే, ఆ క్షణంలో కవి మనస్సులో కావ్యరూపం పూర్ణత్వాన్ని సంతరించుకొంటుంది. దానితోపాటు అతడు రసానుభవాన్ని కూడా పొందుతాడు. బయటనుంచి లభించిన ఒక అనుభూతి సంస్కారాన్ని భావించుకొంటూ, తన హృదయంలో ఉన్న వాసనను జాగృతం చేసుకోవడమే రసదశను పొందడం కదా. ఇదే కవీ చేస్తాడు, సహృదయుడూ చేస్తాడు. కావ్యం అభినయించబడేటట్టయితే సహృదయునికంటే ముందుగా ఇలాంటి భావన, వాసనయొక్క ఉద్బోధ నటుడికి అనివార్యమయిపోతుంది.

అందువల్ల ప్రారంభంలో రచనాసమయంలో కవి, తరవాత అభినయ సమయంలో నటుడు (అతని సత్త చాలా గౌణమయినప్పటికీ) తమ హృదయస్థితమయిన రసాన్ని ఆస్వాదించనే ఆస్వాదిస్తారు. దానితోపాటు వారి ఈ రసాస్వాదన సహృదయుడి హృదయంలో వాసనారూపంలో ఉన్న స్థాయిభావాలను జాగృతంచేసి రసదశకు చేరుకోవడానికి తప్పనిసరిగా సహకరిస్తుంది. ఈవిధంగా కవిత్వం గురించి 'అది (కవిత్వం) హృదయంనుంచి హృదయానికి చేరుకొంటుందనే' ప్రచారంలో ఉన్న సూక్తి మనోవైజ్ఞానికంగా కూడా పూర్ణసత్యం (రీతి కావ్యకీ భూమికా, పుట 51-55).

కవిగత రసం సిద్ధించిన తరవాత కావ్యశాస్త్రానికి సంబంధించిన ఇంకో ప్రధానమయిన సమస్య తలయెత్తుతుంది. రసంయొక్క సంప్రేషణ(సంచారం) (communication) జరుగుతుందా? రసం అభివ్యక్త మవుతుందా? సంప్రేషణకు రసం మూలతః కవిగత మయిన అనుభూతి అనే అర్థం. కావ్యగతమయిన శబ్దార్థాలచేత అది సామాజికుడి హృదయంలో సంప్రేషితం లేదా సంచరిత మవుతుంది. పాశ్చాత్య కావ్యశాస్త్రంలో దీన్నిగురించి రెండు అభిప్రాయాలున్నాయి. అందరు మనుష్యులలో ఒకే చైతన్య తత్త్వం అనుస్యూతంగా ఉంటుంది. అందువల్ల ప్రతి పరిస్థితికి లేదా ప్రతి సంఘటనకు అందరి హృదయాలలో ఒకే రకమయిన ప్రతిక్రియ కలుగుతుందని ప్రాచీనాభిమతం. ఈ సిద్ధాంతం వస్తుతః [illegible]

ష్ఠిత ఆధారపడింది. పాశ్చాత్య దేశాలలో బ్లేక్ మొదలయిన రహస్యవాద (mystic) చింతకుల విశ్వాసం ఇదే. ఆధునిక మనోవిజ్ఞానంకూడా సంప్రేషణ సిద్ధాంతాన్ని విశ్వసిస్తుంది కాని ఆధ్యాత్మికాధారాన్ని అంగీకరించదు. కాబట్టి దాని ఆశయంలో కొంత తేడా వస్తుంది. ఐ. ఏ. రిచర్డ్స్ అన్నట్లు 'ఒక వ్యక్తి మనస్సు తన పరివేషం (పరిధి) పట్ల వ్యవహరించిన తీరుచే మరోవ్యక్తి మనస్సు ప్రభావితమయి, ఆ రెండోవ్యక్తి మనస్సులో, మొదటివ్యక్తి భావంతో సమానమయిన, కొంతమటుకు అతని కారణంచేత ఉద్బుద్ధమయిన భావం కలిగినపుడు దానిని సంప్రేషణ అనవచ్చు' (ప్రిన్సిపల్స్ ఆఫ్ లిటరరీ క్రిటిసిజమ్, పుట 177). ఈ ఆశయం ప్రకారం కవియొక్క అనుభూతే సహృదయుడి చిత్తంలోకి సంప్రేషితం కాదు. లేదా యథావత్తుగా చేర్చబడదు. అలాకాకుండా సహృదయుడయిన ప్రతివాని చిత్తంలోనూ దానికి సమానమయిన అనుభూతి ఉదయిస్తుంది. చాలామంది సహృదయుల అనుభూతులు కవి అనుభూతికి సమానం కావడంమూలాన పరస్పరం సమానంకూడా అవుతాయి అన్న విషయంలో సందేహంలేదు కాని ఈ సమానత్వానికి ఒక హద్దు ఉంటుంది. అందులో కవి అనుభూతికీ, సహృదయుడి అనుభూతికీ, పరస్పరం సహృదయుల అనుభూతికి భేదం ఉంటుంది.

పై వివేచన ఆధారంగా రససందర్భంలో 'సంప్రేషణ'కు రెండు అర్థాలు చెప్పవచ్చు. (1) కవి హృదయగతమయిన రసం అంటే ఆనందరూపమయిన ఆస్వాదం శబ్దార్థాలద్వారా సామాజికుడి హృదయంలోకి చేర్చబడుతుంది. (2) కవి హృదయగతమయిన రసం సహృదయుడి చిత్తంలో సమానమయిన ఆనందానుభూతిని కలిగిస్తుంది. కవి చిత్తంలోనూ, సహృదయుడి చిత్తంలోనూ ఒకే చైతన్య తత్త్వంతో అనుస్యూతమయి ఉందని భారతీయ అభివ్యక్తివాదం అంగీకరిస్తుంది. కాని పైన చెప్పిన నిర్ణయాన్ని మాత్రం అంగీకరించదు. అంటే ఈ కారణంవల్లనే కవిగతరసం సహృదయుడి చిత్తంలో యథావత్తుగా ప్రవేశిస్తుంది అని మాత్రం అంగీకరించదు. ఎందుకంటే సహృదయుడి రసం చైతన్యానుభవం. అది అతని ఆవరణముక్తమయిన ఆత్మయొక్క విషయం; కవిద్వారా సంప్రేషితమయిన అనుభవం కాదు. కవిరసం నిమిత్తకారణం. అది శబ్దార్థాల ద్వారా సహృదయుడి రసరూపమయిన 'చిత్' శక్తిని అభివ్యక్తం చేస్తుంది, స్వయంగా అందులో ప్రవేశించదు. ఈ అనుభూతి (1) కవియొక్క అనుభూతా, (2) లేదా దానితో సర్వథా అభిన్నమయినదా, లేదా (3) దానివలెనే సహృదయుడి వ్యష్టిగతమయిన అనుభూతా అన్న మూడు విషయాలు మనముందు వస్తాయి. దీనిలో మొదటి మతం అసంభవమయింది. ఎందుకంటే అనుభూతి తనదే అయిఉండాలి, ఇతరులది కాదు. రెండవదాన్ని మనోవిజ్ఞానం స్పష్టంగా నిరాకరిస్తుంది. ఎందుకంటే కవిదీ, పాఠకుడిదీ అయిన అనుభూతికాని ఇద్దరు పాఠకుల అనుభూతికాని సర్వథా అభిన్నంగా ఉంటుందని మనోవిజ్ఞానం అంగీకరించదు. కాని అద్వైత దర్శనం – ఏకాత్మవాదం – ఈ విషయాన్ని సమర్థిస్తుంది. ఎందుకంటే రసం తత్త్వరూపంలో ఆవరణముక్తమయిన చిద్రూపం అయినపుడు కవిగతరసంలోనూ, సహృదయగతరసంలోనూ, లేదా ఇద్దరు సహృదయుల రసానుభూతిలోనూ భేదం ఎలా ఉంటుంది? మూడవది మనోవిజ్ఞానానికి సంబంధించిన సిద్ధాంతమే. ఇద్దరు వ్యక్తుల అనుభూతులు ఎప్పుడూ ఒకటికావు. ప్రేరకమయిన ఆధారం ఒకటి అయినపుడు అందులో

సమానత్వం అయితే ఉండగలుగుతుంది కాని ఏకత్వం సంభవం కాదు. సహృదయుడి అనుభూతి, కవి అనుభూతి రెండింటి ఆధారం సమమే. అది కొద్దో గొప్పో దానిచేత ప్రేరిత మయిందికూడా. కనక అవి రెండు సమానమయితే అవుతాయి. కాని ఒకటి మాత్రం కాలేవు. అద్వైత సిద్ధాంతంమీద ఆధారపడిన అభివ్యక్తివాదంతో ఈ అభిప్రాయానికి పొంతన కుదరదు. అభివ్యక్తివాదం రసాన్ని అఖండంగా పరిగణిస్తుంది. పై అభిప్రాయానుసారం కవిగతరసంలోనూ, సహృదయగత రసంలోనూ లేదా ఇద్దరు సహృదయులచే అనుభూత మయిన రసంలోనూ ప్రకారాంతరమూ, మాత్రాభేదం ఉండితీరుతుంది కాని ఈ వికల్పాను సారంకూడా రసాభివ్యక్తి జరుగుతుంది కాని సంప్రేషణ జరగదు. కవి అనుభూతివల్ల సహృదయుడి అనుభూతి జాగృతమవుతుంది. ఈ విధంగా సంప్రేషణం లేదా సంచారం – ఈ శబ్దాల కొత్త అర్థం దాదాపు అభివ్యక్తే అవుతుంది. భావాల మూలంలో వాసన లేదా సహజ వృత్తుల స్థితిని అంగీకరించినట్లయితే, భావాభివ్యక్తి స్వతస్సిద్ధమయిపోతుంది. ఇది భారతీయ దర్శనానికీ, ఆధునిక మనోవిజ్ఞానానికీ అంగీకార్యమే. అప్పుడు అనుభవ సంప్రేషణకి, కనీసం వాచ్యార్థంలో, ఆస్కారం ఉండదు. కాబట్టి రసం సంప్రేష్యం కాదు, వ్యంగ్యం.

3
సాధారణీకరణం

రస నిష్పత్తిలో సాధారణీకరణం కూడా కలిసే ఉంటుంది. కావ్యంలో వర్ణించబడ్డ రామాది పాత్రల 'భావాలు' అందరికీ లేదా కనీసం 'సహృదయుల'కు ఆస్వాద విషయాలుగా ఎలా అవుతాయి? కావ్యశాస్త్రంలో ఇది ఒక మౌలికమయిన ప్రశ్న. కావ్యం మానవ జీవితంలో అత్యంత ప్రాచీనం, విలువయిన ఉపకరణం (సాధనం). అది వేలయేళ్ళ తరబడి సభ్యమానవుని ఆత్మాభివ్యక్తికి, ఆత్మాస్వాదానికి చక్కటి సాధనంగా ఉంది. ఆలోచనాపరుడయిన మానవుడు జీవితానికి, జగత్తుకు సంబంధించిన అనేక సత్యాలతోపాటు కావ్యాస్వాద విషయం గురించి ఏనాడు ఆలోచించడం ప్రారంభించాడో, ఆనాడే శ్రీరాముడు, దుష్యంతుడు మొదలయినవారితో మనకేమిటి సంబంధం అన్న మొదటి ప్రశ్న పుట్టి ఉంటుంది. మనకీ వారికీ మధ్య దేశకాలాలకు సంబంధించిన మహత్తరమయిన వ్యవధానం ఉన్నప్పుడు, వారి భావాలు మనకు ఆస్వాద్యాలు ఎలా అవుతాయి? ఈ ప్రశ్నకు అన్నింటికంటే ప్రామాణికమయిన సమాధానం సాధారణీకరణ సిద్ధాంతం. దీనికి బీజాలు సూత్రప్రాయంగా నాట్యశాస్త్రంలోనే లభిస్తాయి. ఉదాహరణకు - 'ఏభ్యశ్చ సామాన్యగుణయోగేన రసా నిష్పద్యంతే' అంటే ఈ భావాలను సాధారణ రూపంలో ప్రతిపాదించినపుడు, రసాల నిష్పత్తి జరుగుతుంది (నాట్యశాస్త్రం, పుట. 103). కాని భట్టనాయకుడి ఉద్ధరణలలోనే మొట్టమొదటిసారి సాధారణీకరణాన్ని గురించిన చర్చ కనిపిస్తుంది :

'విభావాది సాధారణీకరణాత్మనా . . . . భావకత్వ వ్యాపారేణ భావ్యమానో రసః . . . . భోగేన పరం భుజ్యత ఇతి !'

(అంటే విభావాదుల సాధారణీకరణ రూపమయిన భావకత్వమనే వ్యాపారంద్వారా భావ్యమానమయిన స్థాయిభావ రూపమయిన రసం...భోజకత్వ వ్యాపారం ద్వారా ఆస్వాదించబడుతుంది).

పై వాక్యాన్ని వివేచిస్తే కింది విషయాలు స్పష్టమవుతాయి :

1, విభావాదుల సాధారణీకరణం జరుగుతుంది.

2. ఈ సాధారణీకరణమే నిజానికి భావకత్వ వ్యాపారానికి ప్రాణం - అంటే రెండూ ఒకటే.

3. భావకత్వ వ్యాపారం ద్వారా భావ్యమానమయిన స్థాయిభావమే రసంగా పరిణమిస్తుంది. భావ్యమానాన్ని కావ్యప్రకాశ టీకాకారులు 'సాధారణీకత' మన్నదానికి పర్యాయంగా పరిగణించారు. దీని విషయంలో విప్రతిపత్తికి ఎక్కువ అవకాశం ఉండటానికి వీలులేదు.

4. సాధారణీకరణం రసాస్వాదం కంటే ముందు జరిగే ప్రక్రియ. రసంలోని వివిధ భాగాలను, తమ తమ వైశిష్ట్యంనుంచి తొలగించి, ఆస్వాద్యరూపంలో ప్రతిపాదించే ప్రక్రియ ఇది.

అభినవగుప్తుడు భట్టనాయకుడి అభిమతాన్ని పరిష్కరించి, సాధారణీకరణాన్ని, తన పద్ధతిలో ప్రతిపాదించాడు. ఆయన ఉద్ధరణ ఈ కింది విధంగా ఉన్నది :

'తస్యాం చయో మృగపోతకాదిర్భాతి తస్య విశేషరూపత్వాభావాద్భీత ఇతి, త్రాసకస్యా పారమార్థికత్వాద్ భయమేవ పరం దేశకాలాద్యనాలింగితమ్ ।'

(అంటే మృగశాబకాదులు విషయరూపంలో ప్రతిభాసించే కావ్యప్రతీతిలో, అది విశేష రూపంలో ఉండకపోవడంతో, 'ఇది భయపడ్డది' అన్న జ్ఞానమూ, భయపెట్టే (దుష్యంతాదులు) వాస్తవం కాకపోవడంతో, భయమే దేశ కాలాల నుంచి సంపూర్ణంగా అసంబద్ధరూపంలో ప్రతీతమవుతుంది.

'ఆశ్రయాలంబనాల సాధారణీకరణం కావడంతో స్థాయిభావమే దేశకాల బంధనాల నుంచి విముక్తమయిపోతుంది' అని దీని అభిప్రాయం.

ఈ సత్యాన్ని ఇంకా స్పష్టంచేస్తూ అభినవగుప్తుడు ఇలా వ్రాశాడు.

'తత ఏవ భీతోఽహం భీతోఽయం శత్రుర్వయస్యో మధ్యస్థో వా ఇత్యాది ప్రత్యయేభ్యో దుఃఖసుఖాదికృతబుద్ధ్యంతరోదయ నియమవత్తయా విఘ్నబహులేభ్యో విలక్షణం నిర్విఘ్న ప్రతీతిగ్రాహ్యం . . . . భయానకోరసః ।

(అందుచేతనే 'నేను భయపడ్డాను', 'వాడు భయపడ్డాడు' లేదా 'శత్రువు, మిత్రుడు లేదా తటస్థుడు భయపడ్డాడు' మొదలయిన సుఖ-దుఃఖప్రదాలయిన ఇతర ప్రత్యయాల (జ్ఞానాల)ను నియమపూర్వకంగా కలిగించడంవల్ల, విఘ్నబహుళాలయిన ప్రతీతులకంటే భిన్నమయిన, నిర్విఘ్న ప్రతీతిరూపంలో గ్రహించబడే (భయ స్థాయిభావమే) భయానక రసమవుతుంది.

అంటే కావ్యంలో స్థాయిభావం అన్నిరకాల వ్యక్తిసంసర్గాలనుంచి విముక్తమవుతుంది. ఈ వ్యక్తిసంసర్గాలు తమ పరిమితి కారణంగా దుఃఖాదులకు కారణమవుతాయి. కాబట్టి 'వీటినుంచి ముక్తికి అర్థం లౌకికమయిన సుఖ - దుఃఖాల చేతననుంచి ముక్తి అన్న మాట'.

ఈ సాధారణత్వం పరిమితం కాకుండా సర్వవ్యాప్తమవుతుంది. అనాది సంస్కారాలచే చిత్రితమయిన చిత్తంఉన్న సామాజికులలో ఒకేరకమయిన వాసన ఉండటంచేత, ందరికీ ఒకేరకమయిన ప్రతీతి కలుగుతుంది.

'తత ఏవ న పరిమితమేవ సాధారణ్యమపి తు వితతమ్...అత ఏవ సర్వ సామాజికానామేక ఘనతయైవ ప్రతిపత్తిః...సర్వేషామనాది వాసనాచిత్రీకృత చేతసామ్ వాసనా సంవాదాత్ ।'

(ఈ విధంగా, ఏకాగ్రచిత్తులు కావడం కారణంగా, సామాజికులందరికీ రంగస్థలం మీద ప్రవేశపెట్టిన నృత్త-గీతాదులు సుధాసాగరంలా కనిపిస్తాయి.

'తథాహ్యేకాగ్ర సకల సామాజికజనః ఖలు । నృత్తం గీతం సుధాసార సాగరత్వేన మన్యతే॥

పై ఉద్ధరణలు ఆధారంగా అభినవుడి అభిప్రాయం—

1. విభావాదులదే కాకుండా స్థాయిభావ సాధారణీకరణం కూడా జరుగుతుంది. విభావాదులు స్థాయిభావానికి కారణాలు అయినట్లు, విభావాదుల సాధారణీకరణం కూడా స్థాయి భావసాధారణీకరణానికి కారణం అవుతుంది.

2. స్థాయిభావ సాధారణీకరణానికి అర్థం దేశకాల బంధనాలు, వ్యక్తిసంసర్గాలు మొదలయినవాటినుంచి విముక్తి. వ్యక్తి-చేతన కారణంగానే భావప్రతీతిలో సుఖ దుఃఖాత్మకత్వంకూడ ఉంటుంది. అది లేకపోయినప్పుడు ఐంద్రియ సుఖదుఃఖభావంకూడా నశించి పోతుంది.

3. కళారంగంలో భావసాధారణీకరణం వైయక్తికం కాక, సామూహికమైన ప్రక్రియ. కేవలం ఒక్క ప్రమాతయొక్క భావమే ముక్తమయిపోదు. సామాజికులందరూ ఏకాగ్రచిత్తులయి, ముక్తభావాన్ని, సామూహిక రూపంలో అనుభవిస్తారు.

4. కాబట్టి సాధారణీకరణానికి సారాంశం స్థాయిభావ సాధారణీకరణం.

పై సంశోధన ఆధారంగా కావ్యప్రకాశ టీకాకారుడయిన గోవింద ఠక్కుర్ భట్ట నాయకుని సాధారణీకరణ సిద్ధాంతాన్ని సంక్షిప్తంగానూ, సుస్పష్టంగానూ కింది విధంగా ప్రతిపాదించాడు.

'భావకత్వం సాధారణీకరణమ్, తే నహి వ్యాపారేణ విభావాదయః స్థాయీ చ సాధారణీ క్రియంతే । సాధారణీకరణం చైతదేవ యత్సీతాది విశేషాణాం కామినీత్వాది సామాన్యేనోపస్థితిః । స్థాయ్యనుభావాదీనాం చ సంబంధి విశేషాన వచ్ఛిన్నత్వేన ।' (కావ్యప్రకాశ్, నిర్ణయసాగర్ ప్రెస్సు, పుట. ౮౭)

(అంటే భావకత్వమంటే సాధారణీకరణం. ఈ వ్యాపారంద్వారా విభావాదుల, స్థాయిభావంయొక్క సాధారణీకరణం జరుగుతుంది. సాధారణీకరణమంటే అభిప్రాయం సీతాది విశేషపాత్రలు సాధారణ స్త్రీ రూపంలో సాక్షాత్కరించడం. స్థాయిభావ, అనుభావాల సాధారణీకరణమంటే విశిష్టసంబంధాలనుంచి విముక్తి).

(ఈసందర్భంలో కొన్ని విప్రతిపత్తులు చూపబడ్డాయి)

ఈవిషయాన్ని గురించి భ్రాంతిరహితమయిన జ్ఞానంకోసం వాటిని సమాధాన పరచుకోవాలి. సాధారణీకరణం భావకత్వానికి ఆత్మ; లేదా మూలతత్త్వం; అంతేనేకాని ఇది పర్యాయం కాదని ఒక విప్రతిపత్తి. దీన్ని సమర్థించడానికి రెండు తర్కాలు చెప్పబడ్డాయి. (1) భట్టనాయకుడు 'సాధారణీకరణ కరణాత్మనా' అన్న పదాన్ని ప్రయోగించాడు. కాని 'సాధారణీ

రూపేణ' అని అనలేదు. (2) భావకత్వ వ్యాపారకార్యం విభావాదుల సాధారణీకరణం మాత్రం కాదు, 'నిజమోహసంకట' నివారణంకూడా. ఇంత సూక్ష్మంగా పరిశీలించేటట్లయితే మూలసిద్ధాంత ప్రతిపాదనకు ఆటంకం కలుగుతుందని మా భావం. మొదట తర్కం ఎక్కువగా శాబ్దికమయింది. రెండు వాక్యాంశాల మూలార్థంలోనూ పెద్ద భేదంలేదు. రెండవ తర్కానికి నిజమోహ సంకట నివారణంకూడా సాధారణీకరణ క్రియలో భాగమే. అది ఆధారంగానే ముందు ముందు స్థాయిభావ (నిర్విఘ్న ప్రతీతి రూపంలో) సాధారణీకరణ వ్యవస్థ చేయబడ్డది. పై ప్రతిపాదనలకు వ్యతిరేకంగా అనిపించే భట్టనాయకుడి కొన్ని వాక్యాలు ఆధారంగా రెండవ విప్రతిపత్తి ప్రతిపాదించబడింది. ఆ వాక్యాలు ఇవి :

'న చ సా ప్రతీతిర్యుక్తా । సీతాదేరవిభావత్వాత్ । స్వకాంతాస్మృత్య సంవేదనాత్ । దేవతాదౌ సాధారణీకరణ యోగ్యత్వాత్ । సముద్రలంఘనాదేర సాధారణ్యాత్ ।'

(అంటే ఆ ప్రతీతి ఆమోదయోగ్యం కాదు, ఎందుచేతనంటే వాస్తవ సీతాదులు విభావరూపంలో కూర్చబడటంలేదు. అభినయ సమయంలో తన స్త్రీ మొదలయినవారి స్మృతి (స్మరణం) కలగడంలేదు; దేవతాదులు (సీత, పార్వతీ మొదలయినపూజ్యులు) సాధారణీకరణానికి యోగ్యులు కారు; సముద్రలంఘనం మొదలయినవి అసాధారణ క్రియలు (హిందీ అభినవ భారతి, పుట. 462-63). ఈ వాక్యాలు చదివితే భట్టనాయకుడికి అలౌకిక పాత్రల, అసాధారణ క్రియల సాధారణీకరణం ఆమోదయోగ్యం కాదేమోననిపిస్తుంది. కాని అసలు విషయం అది కానేకాదు. భట్టనాయకుడు దాన్ని అంగీకరించే ప్రవర్తిస్తాడు. పైవాటి సాధారణీకరణం సిద్ధం కనక రస (ప్రత్యక్ష) ప్రతీతి అసిద్ధం అయిపోతుంది. ఆయన తర్కం స్పష్టమే. రస ప్రత్యక్షప్రతీతిని అంగీకరించేటట్లయితే, సీతాది దేవతల, సముద్రలంఘనాది దేవకార్యాల సాధారణీకరణం కాజాలదు. కాని వీటి సాధారణీకరణం జరుగుతున్నది కాబట్టి రసప్రతీతి అసిద్ధం).

ఈ వాక్యానుసారం విభావాల, అంటే ఆశ్రయ-ఆలంబనం - ఉద్దీపన-అనుభవాలు, స్థాయి, సంచారి భావాలు - వీటి అన్నింటియొక్క (స్థాయివల్ల సంచారిభావ వ్యంజనకూడా స్పష్టమే) - సాధారణీకరణం జరుగుతుంది. ఒక్క ఉదాహరణవల్ల ఇది ఇంకా స్పష్టం అవుతుంది.

'భూప బాగు బర్ దేఖేఉ జాఈ । జహఁ బసంత్ రితు రహీ సోభాఈ ।
లాగే బిటప మనోహర్ నానా । బరన్ బరన్ బర బేలి బితానా ।
నవ పల్లవ ఫల సుమన సుహాయే । నిజ సంపతి సురరూఖ్ లజాయే ।
చాతక కోకిల కీర చకోరా । కూజత్ బిహగ నటత్ కల మోరా ।
మధ్యబాగ్ సరు సోహ సుహావా । మనిసోపాన బిచిత్ర బనావా ।
బిమల్ సలిలు సరసిజ బహురంగా । జలఖగ్ కూజత్ గుంజత్ భృంగా ।
... ...
తెహి అవసర్ సీతా తహఁ ఆఈ । గిరిజాపూజన్ జనని పఠాఈ ।

... ...

కంకన కింకిని నూపురధుని సుని । కహత్ లఖన్ సన్ రాము హృదయఁ
గుని ।

మానహుఁ మదన దుందుభీ దీన్హీ । మనసా బిస్వ బిజయ కహఁ కీన్హీ ।
అస కహి ఫిరి చితఏ తెహి ఓరా । సియముఖ ససిభయే నయన చకోరా ।
భఏ బిలోచన్ చారు అచంచల్ । మనహు సకుచి నిమితజే దృగంచల్ ।
దేఖి సీయ సోభా సుఖుపావా । హృదయఁ సరాహత్ బచను న ఆవా ।

... ...

సియ సోభాహిఅఁ బరని ప్రభు, ఆపని దసా బిచారి ।
బోలే సుచి మన అనుజసన్, బచన సమయ అనుహారి ॥
తాత్ జనక తనయా యహసోఈ । ధనుషజజ్ఞ జెహి కారన్ హోఈ ।
పూజన్ గౌరి సఖీఁ లై ఆఈ । కరత్ ప్రకాస ఫిరహిఁ ఫుల్‌వాఈ ।
జాసుబిలోకి అలౌకిక్ సోభా । సహజ పునీత మోరమన్ ఛోభా ।
సో సబు కారను జాన బిధాతా । ఫరకహిఁ సుభగ్ అంగ సును భ్రాతా ।

... ...

కరత బతకహీ అనుజ సన్, మను సియ రూప లోభాన్ ।
ముఖ సరోజ మికరంద ఛవి, కరై మధుప ఇవ పాన్ ॥

(రామచరిత మానసం, బాలకాండ, దోహా 226-231)

భూపతి (రాముడు) మనోహర వసంతర్తువుతోకూడిఉన్న చక్కటి ఉద్యానవనాన్ని చూశాడు. ఎన్నోరకాల చెట్లు రంగురంగుల తీగలతోటి, లేత చిగుళ్ళతోటి, ఫలపుష్పాలతోటి శోభిస్తూ, తమ ఐశ్వర్యంచేత దేవతావృక్షాన్నే కించపరచేటట్లుగా ఉన్నాయి. చాతక, కోకిల, చకోరాది పక్షులు కూస్తున్నాయి. అందమైన నెమళ్లు నాట్యం చేస్తున్నాయి. ఉద్యాన మధ్య భాగంలో సుందర సరోవరం శోభిస్తున్నది. దానికి మణిమయ విచిత్రసోపానాలు నిర్మించబడి ఉన్నాయి. విమలసలిలాలలో రంగురంగుల కమలాలు వికసించి ఉన్నాయి. నీటిపక్షులు కూస్తున్నాయి. తుమ్మెదలు రొదచేస్తున్నాయి.

... ...

గౌరిపూజకు తల్లిపంపగా, ఆ సమయంలో సీత అక్కడకు వచ్చింది.

... ...

కంకణాల, కింకిణుల, నూపురాలధ్వని విని, రాముడు మనస్సులో ఆలోచించుకొని, లక్ష్మణుడితో ఇలా అన్నాడు. మదనుడు దుందుభి మోగించి. మనస్సు అన్న విశ్వాన్ని జయించినట్లున్నది. ఇలా అని మళ్ళీ అటు చూశాడు రాముడు. సీతముఖం చంద్రుడు, (రాముడి) నయనాలు చకోరాలు అయినవి. చారువిలోచనాలు అచంచలాలు అయినవి. అవి సంకోచంతో రెప్పపాటు మానివేసినట్లున్నది. సీత శోభను చూసి, ప్రసన్నుడయి, రాముడు (ఆమె సౌందర్యాన్ని) హృదయంలో ప్రశంసిస్తున్నాడు, (అతనికి) నోట మాటరావడంలేదు.

... ...

సీతశోభను హృదయంలో వర్ణించుకొని ప్రభువు తన దశనుగురించి ఆలోచించి, పవిత్రమైన మనస్సుతో, సమయానుకూలంగా తమ్ముడితో ఇలా అన్నాడు. సోదరా! ఎవరిని గురించి ధనుర్యాగం జరుగుతున్నదో ఆ జనకాత్మజ ఈమే. గౌరీపూజకు సఖులతోపాటు వచ్చింది. పూలతోటను ప్రకాశింపచేస్తూ విహరిస్తున్నది, ఆమె అలౌకికశోభను చూసి, సహజంగా పవిత్రమయిన నామనస్సు విలమవుతున్నది. దానికి కారణం ఆ బ్రహ్మకే తెలియాలి. ఓ సోదరా ! నా కుడిభాగం అదురుతున్నది.

... ...

ఇలా తమ్ముడితో మాట్లాడుతూ, సీతరూపంచూసి, ముగ్ధుడయి, (ఆమె) ముఖ సరోజ మకరందాన్ని, మధుపంవలె పానం చేస్తున్నాడు (రాముడు).

ఇక్కడ రాముడు ఆశ్రయం; సీత ఆలంబనం; వసంతకాలవైభవంతో సుసంపన్నంగా ఉన్న జనకుని ఉద్యానవనం ఉద్దీపనం; రాముని పులకాంకురాలు మొదలయినవి అనుభావాలు; రతి స్థాయిభావం; హర్షం, వితర్కం, మతి మొదలయినవి సంచారిభావాలు. పైవ్యాఖ్య ప్రకారం ప్రస్తుతప్రసంగంలోని రసాస్వాదన ప్రక్రియలో వీటన్నింటి సాధారణీకరణం జరుగుతుంది. ఆశ్రయమయిన రాముకి సాధారణీకరణమంటే ఆయన రాముడుగా ఉండక రతిముగ్ధుడయిన సామాన్య మానవుడయిపోతాడు; ఆయన దేశకాలాలు, ఆయనతో అనుబద్ధమయిన వైశిష్ట్యాలు వెనక్కిపోతాయి, స్త్రీ సౌందర్యంచే ప్రభావితుడయిన సాధారణ యువకుని మానసికభావాలు మనముందుకు వస్తాయి. ఆలంబనమయిన సీత సాధారణీకరణకు దాదాపు ఇదే ఆశయం. అంటే ఆమెకు సంబంధించిన దేశకాలావచ్ఛిన్నమయిన వైశిష్ట్యం లేకుండా పోతుంది, సామాన్య స్త్రీ రూపం మిగిలిపోతుంది. అనుభావాల సాధారణీకరణమంటే రాముని శారీరక చేష్టలు, రాముడితో సంబద్ధాలు కాకుండా, సాధారణ ముగ్ధపురుషుని చేష్టలుగా ఉండిపోతాయి. ఈ విధంగా రత్యాది స్థాయిభావాలు, హర్ష, వితర్కాది సంచారి భావాలు కూడా ఒకవైపు సీతారాములతో, మరోవైపు సహదయుడు, ఆతని ఆలంబనం వీటితో సంబద్ధాలు కాకుండా మిగిలిపోతాయి. అవి వ్యక్తిగత రాగద్వేషాలనుంచి విముక్తమయిపోతాయి. పై ప్రసంగంలోఉన్న రతి స్థాయిభావం, రామునికి సీతపట్ల రతీకాదు, సహృదయుడికి సీతపట్ల రతీకాదు, సహృదయుడికి తన ప్రియురాలిపట్లగల రతీకాదు, అది నిర్ముక్తమయిన రతిభావం, దాంట్లో స్వపరచేతన ఉండకుండాపోతుంది. అసలు ఇది సహృదయుడి స్థాయిభావమే, కాని సాధారణీకతమవడంవల్ల వ్యక్తి చేతన నుంచి నిర్ముక్తమయిపోయింది. ఈ విధంగా రసావయవాలలో మూర్తమయినవి విశేషంనుంచి సామాన్యమయిపోతాయి. అమూర్తభావ రూపాలయినవి, వ్యక్తిసంసర్గంతో విముక్తమయి పోతాయి, విభావాలు దేశకాల బంధనాలనుంచి విముక్తమయిపోతాయి. భావాలు స్వపర చేతననుంచి విముక్తమయిపోతాయి.

సంస్కృతంలో తరవాతికాలంలో వచ్చిన శాస్త్రకారులు దాదాపుగా ఈ అభిమతాన్నే అవృత్తి చేస్తూ వచ్చారు. కేవలం విశ్వనాథుడు, జగన్నాథుడు చేసిన వివేచనలలో

వైలక్షణ్యం ఉన్నట్లు కొద్దిగా సూచనలు కనిపిస్తాయి. విశ్వనాథుడు స్థాయిభావ. విభావాదుల-అన్నింటి సాధారణీకరణాన్ని అంగీకరించాడు.

సాధారణ్యేన రత్యాది రపి తద్వత్ప్రతీయతే।
పరస్య న పరస్యేతి మమేతి న మమేతి చ॥

(సా. ద. 3-12)

తదాస్వాదే విభావాదేః పరిచ్ఛేదో న విద్యతే।

(సా. ద. 3-13 లో మొదటి భాగం)

(శృంగారాది రసాల స్థాయిభావాలయిన రత్యాదులు కూడా కావ్యనాట్యాదులలో సామాన్యరూపంలోనే గోచరిస్తాయి. రసాస్వాద సమయంలో విభావాదుల 'ఇవి (విభావాదులు) నావి' లేదా 'ఇవి నావి కావు, ఇతరులవి లేదా ఇతరులవీ కావు' అన్న విశేషరూపమయిన పరిచ్ఛేదం అంటే సంబంధ విశేషం స్వీకరించబడదు, పరిహరించబడదు.)

కాని ఇతరులకంటే ఎక్కువగా ఆయన ఆశ్రయంతో ప్రమాతయొక్క అభేదాన్ని లేదా తాదాత్మ్యాన్ని మహత్త్వపూర్ణమని భావించాడు.

వ్యాపారోఽస్తి విభావాదేర్నామ్నా సాధారణీకృతిః॥ 3-9

తత్ప్రభావేణ, యస్యాస న్పాథోధి ప్లవనాదయః
ప్రమాతా తదభేదేన స్వాత్మానం ప్రతిపద్యతే॥ 3-10

ఉత్సాహాది సముద్బోధః సాధారణ్యాభిమానతః।
నృణామపి సముద్రాదిలంఘనాదౌ న దుష్యతి॥ 3-11

(విభావాదుల విభావనమన్న వ్యాపారమే సాధారణీకరణం. దీని ప్రభావం వల్లనే, ఆ సమయంలో ప్రమాత సముద్రోల్లంఘనం చేసే హనుమదాదులతో తాను అభిన్నుణ్ణని అనుకుంటాడు. (హనుమదాదులతో) సాధారణ్యాభిమానం అంటే అభిన్నజ్ఞానం కలిగిన తరవాత వ్యక్తులలో కూడా సముద్రోల్లంఘనం మొదలయినవాటిలో ఉత్సాహం కలగడం తప్పు కాదు).

దీని సారాంశమేమిటంటే సాధారణీకరణ వ్యాపార ప్రభావంచేత ప్రమాతకు ఆశ్రయంతో తాదాత్మ్యం ఏర్పడుతుంది. సాధారణాశ్రయాలతోనేకాకుండా, అలౌకిక శక్తి సంపన్నులయిన దేవాదులతో కూడా తాదాత్మ్యభావం ఏర్పడుతుంది. ఉదాహరణకు, లౌకిక పరిస్థితులలో సాధారణ మానవుడికి సముద్రలంఘనోత్సాహం కలగడం సాధ్యపడదు. కాని కావ్యనాట్యాదులలో, సాధారణీకరణ ప్రభావంచేత అతడికి హనుమదాదులతో తాదాత్మ్యం కలగడంచేత, ఇలాంటి అనుభూతి కలగడం సహజంగానే సాధ్యపడుతుంది. ఈ ప్రసంగాన్ని అభావాత్మకరూపంలో భట్టనాయకుడు కూడా ఉటంకించాడు. విశ్వనాథుడు భావాత్మక రూపంలో ఈ విషయాన్ని ఇంకా చక్కగా ఉటంకించాడు. జగన్నాథపండితరాయలు కూడా నవ్యన్యాయ సందర్భంలో, ప్రకారాంతరంగా, ఆశ్రయంతో తాదాత్మ్యమన్న విషయాన్నే చెప్పాడు. కాని ఈ సందర్భంలో ఆయన 'దోష' శబ్ద ప్రయోగాన్ని ఇంకా శుద్ధమని పరిగణించాడు.

'కావ్యే నాట్యేచ, కవినా నటేన చ ప్రకాశితేషు విభావాదిషు, వ్యంజన వ్యాపారేణ దుష్యంతాదౌ శకుంతలాదిరతౌ గృహీతాయామనంతరం చ సహృదయతోల్లాసితస్య భావనా విశేషరూపస్య దోషస్య మహిమ్నా, కల్పిత దుష్యంతత్వావచ్ఛాదితే స్వాత్మన్యజ్ఞానావచ్ఛిన్నే శుక్తికాశకల ఇవ రజతఖండః సముత్పద్యమానోఽనిర్వచనీయః సాక్షిభాష్య శకుంతలాది విషయక రత్యాదిరేవ రసః।

(హిందీ రసగంగాధర్, పుట. 101)

దీని అభిప్రాయ మేమిటంటే మొదట మనకు కావ్య నాటకాలలో కవి-నటుల ద్వారా ప్రస్తుతీకరింపబడిన విభావాదుల జ్ఞానం కలుగుతుంది. తరవాత వ్యంజనావ్యాపారం ద్వారా దుష్యంతుడు శకుంతలపట్ల అనురక్తుడయినాడన్న ప్రతీతి కలుగుతుంది. ఆ తరవాత సహృదయత కారణంగా మన చిత్తంలో ఒక రకమయిన భావన ఉదయిస్తుంది. అంటే మనం మన సహృదయత కారణంగా దుష్యంతాదులను గురించి మళ్ళీ మళ్ళీ ఆలోచిస్తాం, మన ఆత్మ కల్పిత వ్యక్తులయిన దుష్యంతాదులతో ఆచ్ఛాదితమయిపోవడమనేది ఈ భావనలో ఒక దోషం. అంటే ఆ సమయంలో మనం మనలను దుష్యంతుడిలా భావిస్తాం. 'ఎప్పుడయితే మనం మనలను దుష్యంతుడిగా భావించుకొంటామో, అప్పుడు మనం మనలను శకుంతల ప్రియుడిగా భావించుకోవడంలో ఎలాంటి అభ్యంతరమూ ఉండదు. అంటే పైన చెప్పిన దోషం కారణంగా కల్పితమయిన దుష్యంతత్వంచేత అచ్ఛన్నమయిన ఆత్మలో శకుంతలావిషయకమయిన కల్పిత రతిభావం ప్రతిభాసితం కాసాగుతుంది. అది ఎలా అంటే దూరత్వం మొదలయిన దోషాలు కారణంగా ముత్యపుచిప్పలు అజ్ఞానంచే కప్పబడి వాస్తవరూపంలో కనబడక, తళతళలాడటం అనే దోషం కారణంగా రజత ఖండాలుగా ప్రతిభాసిస్తాయి. మనలో శకుంతలాదుల రతిభావం వాస్తవానికి ఉండదు. ముత్యపుచిప్పలలో వెండి ఉండదు కాని సాక్షి ఆత్మ వాటిని అలా ప్రతిభాసించేటట్లు చేస్తుంది.

[వస్తుతః పండితరాయలు సాధారణరూపంలో సాధారణీకరణాన్ని ఒప్పుకోలేదు.

'యదపి విభావాదీనాం సాధారణ్యం ప్రాచీనైరుక్తమ్ తదపి కావ్యేన శకుంతలాది శబ్దైః శకుంతలాత్వాది ప్రకార బోధ జనకైః ప్రతిపాద్యమానేషు శకుంతలాదిషు దోషవిశేషకల్పనం వినా దురుపపాదమ్।'

అంటే ప్రాచీనాచార్యులు విభావారుల సాధారణీకరణం గురించి చెప్పినప్పటికీ, ఇది దోషవిశేషకల్పన లేకుండా సాధ్యపడదు. ఎందుకంటే కావ్యాలలో శకుంతల మొదలయిన శబ్దాలద్వారానే శకుంతలాదులు ప్రతిపాదించబడతారు. ఏ శబ్దాలయితే 'శకుంతలాత్వేన' శకుంతలాదులను వ్యక్తీకరిస్తాయో, అవి 'కాంతాత్వేన' వాటిని ఎలా వ్యక్తీకరిస్తాయి? (హిందీ రసగంగాధర్, పుట. 105). ఈ అస్వీకృతి కేవలం శాబ్దికమూ, సిద్ధాంతపరమూ అయినదని వేరుగా చెప్పనవసరంలేదు. వ్యావహారికంగా ఆయన ఎక్కడా సాధారణీకరణాన్ని నిషేధించలేదు.]

విషయమయితే విశ్వనాథుడు చెప్పిందే కాని దానికి దర్శనం పూతపూయబడింది. పండితరాయల దార్శనిక విధానంలో సాధారణీకరణానికి చోటు లేదు. అది భ్రమ, భావనా

దోషం. కాని దర్శనావరణాన్ని తొలగించి పరిశీలిస్తే, ఆయన కూడా ఆశ్రయంతో ప్రమాత తాదాత్మ్యం, సమానానుభూతి అన్న విషయమే చెబుతున్నాడు. కవియొక్క భావనారూఢ మయిన కల్పనచేత సామాజికుడి సహృదయత (భావన-కల్పన) జాగృతమవుతుంది, అది ఆశ్రయంతో తాదాత్మ్యానుభవం పొందుతూ, సమానభావానుభూతి పొందుతుంది. లౌకికమూ, అలౌకికమూ అన్న వ్యవధానం ఇక్కడ ఉండదు - దుష్యంతుడితో తాదాత్మ్యం పొందడంవల్ల ఏ విధంగా ఆ (కల్పిత) రతిని అనుభవిస్తాడో, అదే విధంగా హనుమద్భావనవల్ల ఆచ్ఛాదితం కావడంవల్ల, అతడు సముద్రలంఘనోత్సాహాన్నికూడా సునాయాసంగానే (కల్పిత రూపంలో) అనుభవిస్తాడు.

పండితరాయల తరవాత గంభీరమయిన శాస్త్రీయ వివేచనాక్రమం దాదాపు లోపించింది. హిందీరీతి కవుల అనురాగం (ఆసక్తి) కావ్యశాస్త్రంలోని రోచక - సరస ప్రసంగాలదాకానూ, కవిశిక్షపరకన్నూ పరిమితమయిపోయింది. సాధారణీకరణం మొదలయిన తాత్త్విక విషయాలపట్ల వారి మనసుల్లో ఎలాంటి ఆకర్షణా లేదు. అందువల్ల కావ్యశాస్త్రంలో అతిప్రధానమూ, మౌలికమూ అయిన ఈ విషయ వివేచన ఆగిపోయింది. ఆ తరవాత, దాదాపు మూడు శతబ్దాల తరవాత, ఆచార్య రామచంద్రశుక్లగారు తమ ప్రఖ్యాతమయిన 'సాధారణీకరణ్ ఔర్ వ్యక్తి వైచిత్ర్యవాద్' వ్యాసంలో ఈ విషయాన్ని పునరుద్ధరించారు. శుక్లగారు వ్రాసిన ఈ వ్యాసం భారతీయ కావ్యశాస్త్ర సంబంధమయిన వివేచనా సంప్రదాయానికి భాగం కాకుండా, స్వతంత్ర చింతనకు పరిణామమని చెప్పవచ్చు. ఆయన దృష్టి గతంమీద కాక వర్తమానంమీదనే స్థిరంగా ఉంది. ఆయన ఈ ప్రాచీన సిద్ధాంతాన్ని తమ అభిమతమయిన 'లోకధర్మ సిద్ధాంతాన్ని' సమర్థించడానికే ఉదాహరించారు, వ్యాఖ్యానించారు. కాబట్టి ఈ వ్యాసంలో సాధారణీకరణ సిద్ధాంతానికి సంబంధించిన శాస్త్రీయ వివేచన లేదు. పునరాఖ్యానమే ప్రధానం. కనక ఆ దృష్టితోనే ఆ వ్యాసంలోని సిద్ధాంతాలను పరిశీలించాలి.

సాధారణీకరణ సిద్ధాంతానికి సంబంధించిన ఉద్ధరణలు ఇవి:

1. ఒక భావాన్నికానీ, సాధారణంగా అందరిలో ఉన్న ఆ భావానికి ఆలంబన రూపంలో ప్రస్తుతీకరించకపోయినట్లయితే అందులో రసోద్బోధన చేయడానికి తగినంత శక్తి ఉండదు. ఆ విధంగా ప్రస్తుతీకరించడాన్నే మనవారు సాధారణీకరణం అన్నారు.

2. (క) కావ్యవిషయం ఎప్పుడూ విశేషంగానే ఉంటుంది. సామాన్యంగా ఉండదు. అది వ్యక్తిని ముందుకు తెస్తుంది కాని జాతిని కాదు.

(ఖ) పాఠకునియొక్క లేదా శ్రోతయొక్క మనస్సులో వచ్చే వ్యక్తివిశేషమూ లేదా వస్తువిశేషమూ, కావ్యంలో వర్ణితమయిన 'ఆశ్రయం' భావానికి ఆలంబనం అయినట్లుగానే, సమస్త సహృదయ పాఠకులకూ, శ్రోతలకూ ఉన్న భావానికి ఆలంబనం అవుతుంది.

(గ) కవికానీ పాత్రకానీ ఒక వ్యక్తి విశేషంపట్ల ఏ భావాన్ని వ్యంజిస్తాడో, పాఠకుడుకానీ శ్రోతకానీ - వారియొక్క కల్పనలో ఆ వ్యక్తి విశేషమే ఉంటుంది.

3. కల్పనలో మూర్తి అయితే విశేషానిదే అయిఉంటుంది. కాని అది ప్రస్తుత భావానికి ఆలంబనం అయ్యేట్లుగా ఉంటుంది. ఆశ్రయం లేదా కవి వ్యంజింపచేసే భావాన్నే పాఠకుడూ లేదా శ్రోత హృదయంలో కలిగించగలిగి ఉండాలి. అంటే సాధారణీకరణం ఆలంబనత్వ ధర్మానిది అవుతుందని నిరూపితమయింది.

4. వ్యక్తి అయితే విశిష్టమయినవాడే అయినా, అతనిలో ప్రతిష్ఠింపబడ్డ సామాన్యధర్మ సాక్షాత్కారంచేత శ్రోతలు, పాఠకులు - అందరి మనస్సులలో కొద్దో-గొప్పో ఒకటే భావం ఉదయిస్తుంది ... 'విభావాదులు సామాన్యరూపంలో ప్రతిభాసిస్తాయి' అన్న వాక్యానికి తాత్పర్యం రసమగ్నుడయిన పాఠకుడి మనస్సులో ఈ ఆలంబనం నాదా, ఇతరులదా అన్న భేదభావం ఉండదన్నదే. పాఠకుడు లేదా శ్రోతయొక్క హృదయం కొంత సేపు లోకసాధారణ హృదయమయిపోతుంది.

5. సాధారణీకరణంవల్ల మొదట కవిలో ఆలంబనం ద్వారా భావానుభూతి కలగాలి. తరవాత అతడు వర్ణించే పాత్రలో, ఆ తరవాత శ్రోతకు లేదా పాఠకుడికి భావానుభూతి కలగాలి. విభావాలద్వారా సాధారణీకరణం అన్నది అప్పుడే సార్థకమవుతుంది.

పై ఉద్ధరణలవల్ల కొన్ని సత్యాలు మనముందుకు వస్తాయి.

1. సాధారణీకరణం గురించి వివేచన చేస్తున్నప్పుడు శుక్లాగారి దృష్టిలో భట్ట నాయకుడి అభిమతంగానీ, అభినవగుప్తుడి అభిమతంగానీ లేవు. కేవలం విశ్వనాథుడి అభిప్రాయంమాత్రమే ఆయన దృష్టిలో ఉంది. ఆ అభిప్రాయాన్నికూడా శాస్త్రీయంగా వివేచించకుండా, కేవలం స్వతంత్ర చింతనతో లేదా తమ సిద్ధాంత సమర్థనకు మాత్రమే వాడుకొన్నారు. మొదటిది- శుక్లాగారి సమకాలిన పరిసీమను (సంకుచిత పరిధిని) సూచిస్తే, రెండవది- ఆయన మౌలిక ప్రతిభను సూచిస్తుంది.

శుక్లాగారు అసలు ఆలంబనం యొక్క సాధారణీకరణాన్ని అంగీకరిస్తారు. ఆలంబనం అంటే భావవిషయం. దాని సాధారణీకరణం ఎలా జరుగుతుందంటే మొదట అది కవి భావవిషయానికి సంబంధించినదవుతుంది. ఆ తరవాత సమస్త సహృదయ సమాజానికి సంబంధించినదవుతుంది.

ఆలంబనంయొక్క సాధారణీకరణం అంటే దాని వ్యక్తిత్వమే లోపించిపోతుందనీ, అది 'వ్యక్తి' కాకుండా 'జాతి' అయిపోతుందనీ అర్థం కాదు. దాని వ్యక్తిత్వమయితే ఉంటుంది. కాని దాంట్లో కొన్ని విశిష్ట గుణాల సమావేశం కావడంవల్ల అది సమస్త సహృదయ సమాజంలో అదే భావానికి విషయమయిపోతుంది. అంటే సీత సాధారణ స్త్రీగా మారిపోతుందనికాదు, తన గుణశీలసౌందర్యాది సామాన్యగుణాల కారణంగా అందరి ప్రేమకు పాత్రమవుతుంది. ఆలంబనం యొక్క వ్యక్తిత్వమూ స్థిరంగా ఉండాలి. దాని సాధారణీకరణమూ జరగాలి - ఈ వైషమ్యానికి సమాధానం చెప్పడానికి శుక్లాగారు తమ మూల సిద్ధాంతంలో కొద్దిగా మార్పును ప్రతిపాదిస్తూ ఇలా అంటారు. 'సాధారణీకరణం వస్తుతః ఆలంబన ధర్మానిదే జరుగుతుంది. అంటే సీత ఏ సామాన్య గుణాలవల్ల రాముడికి ప్రియురాలవుతుందో, ఆ సామాన్య గుణాల సాధారణీకరణం జరుగుతుంది. ఇలా అనగానే చాలా

విషయాలు పేజీలో పడతాయి: సీత కేవలం కామినికాదు, వ్యక్తి. ఆమె రాముని ప్రియురాలు. కాని రాముడి ప్రేమకు ఆధారం ఆమె శీలసౌందర్యం మొదలయిన సామాన్యగుణాలు. అవి సమస్త సహృదయ సమాజంలో రతిభావాన్ని పుట్టిస్తాయి. సీత రాముని ప్రియురాలు కాని ఆ ప్రేమకు ఆధారం సీత సామాన్యగుణాలే. కనక ఆమె సహృదయ సమాజానికి ప్రియురాలు. అంటే సహృదయ సమాజ ప్రేమకు పాత్రమయింది వ్యక్తిగా సీతకాదు. ఆ వ్యక్తిలోని శీల సౌందర్యం మొదలయిన గుణాలు. వాస్తవానికి తమ రెండు సిద్ధాంతాలమధ్య సమన్వయం కుదర్చవలసిన సమస్యను శుక్లాగారు ఎదుర్కోవలసివచ్చింది. (1) కావ్యవిషయం (ఆలంబనం) విశిష్టమయింది అవుతుంది. (2) కావ్యాస్వాదన భావ-సామాన్య-భూమిక పైనే జరుగుతుంది. ఈ సమస్యకు వారు తమ బుద్ధిబలంతో ఈ విధంగా సమాధానం చెప్పుతున్నారు. లోకహృదయాన్ని గుర్తించగల నేర్పున్న కవి, ఆలంబన-వైశిష్ట్యాన్ని కాపాడుతూనే, సామాన్య గుణాలు ఆధారంగా దాని సాధారణీకరణం చేస్తాడు. మొత్తానికి, సహృదయుడు సీతపట్ల అనురక్తుడవుతాడు. కాని సీత రాముడి ప్రేమకు ఆలంబనమా, తన ప్రేమకు ఆలంబనమా అన్న భేదభావముండదు. సహృదయుడి చిత్తం వ్యక్తి చేతననుంచి విముక్తమవుతుంది.

మొదట కవిహృదయంలో సీతపట్ల అనురాగం జనిస్తుంది, తరవాత అతడు ఆశ్రయంద్వారా దాన్ని అభివ్యక్తం చేస్తాడు. చివరకు కావ్యాన్ని ఆస్వాదించే సమస్త సహృదయ సమాజం ఆ భావాన్ని అనుభవిస్తుంది. అభినవుడి గురువయిన భట్టతౌతుడి అభిప్రాయంకూడా ఇదే. 'నాయకస్య కవేః శ్రోతుః సమానోఽనుభవస్తతః'. బహుశా శుక్లాగారి అభిప్రాయం ఇదే అయిఉంటుంది. ప్రస్తుతం వారి అభిప్రాయాన్నే స్పష్టం చేయడానికి ప్రయత్నించాం, సత్యాసత్యాల నిర్ణయం తరవాత చేస్తాం.

పైన చెప్పిన శుక్లాగారి అభిప్రాయం కావ్యశాస్త్రంలో స్వీకరించబడ్డ సిద్ధాంతాలకు కొద్దిగా భిన్నమయింది. కనకనే సంస్కృత శాస్త్రజ్ఞులయిన పండితులు ఆక్షేపించారు. పండిత కేశవ ప్రసాద్ మిశ్రాగారు శుక్లాగారి ఈ అభిప్రాయాన్ని 'భ్రమ' అంటూ ఇలా వ్రాశారు: 'ఇక్కడ సాధారణీకరణమంటే విభావానుభావాదులకు సామాన్య రూపమిచ్చి ప్రస్తుతీకరించడమన్నమాట. విభావానుభావాదులు సాధారణ లేదా లోకసామాన్యాలు అయిపోవడం అనడానికి రెండు అర్థాలు చెప్పవచ్చు. ఒకటి స్వరూపతః సామాన్యమయి పోవడం, రెండవది పరిణామం లేదా ఉద్దేశంలో సామాన్యం కావడం. స్వరూపతః సామాన్యమయిపోవడమన్న పట్టుదల సమంజసంకాదు. ఎందుకంటే అలాంటప్పుడు విభావానుభావాదులు పరిసీమితాలూ, శృంఖలాబద్ధాలూ అయిపోతాయి. దాంతో కావ్యవ్యాపకత్వం దెబ్బతినిపోతుంది. పరిణామంలోనూ, లేదా అంతిమలక్ష్యంలోను సామాన్యత్వం (సాధారణీకరణం) అనడంలో కూడా రెండు అర్థాలు ఉండవచ్చు. ఒకటి బౌద్ధికమూ లేదా ద్వైతవాద సంబంధమయినది. ఇందులో కావ్యాన్ని నైతికము. అనైతికము అన్న ద్వంద్వాలలో పరిశీలించి, నైతిక పక్షరసాస్వాదనచేయడం జరుగుతుంది. రెండవది మనోవైజ్ఞానికమూ, ధ్వన్యాత్మకమూ, కళాత్మకమూ అయినది. ఇందులో నైతికత అన్న ప్రశ్న వేరుగా ఉండక, 'ధ్వని' లో పర్యవసితమయిపోతుంది. వీటిల్లో మొదటిది భట్టనాయకుని 'భుక్తి' వాదానికి అనుకూలంగా ఉంది. రెండవది అభినవ

గుప్తున ధ్వని వాదానికి సంబంధించినది. పైన చెప్పిన విద్వాంసుడు మొదటిదానిని సమర్థించే వాడని వేరే చెప్పనక్కరలేదు. కాని మేము అభినవగుప్త పాదాచార్యుని అభిమతాన్ని అంగీకరిస్తాం. సాధారణీకరణం కవి లేదా భావుకుడి చిత్తవృత్తితో సంబంధించి ఉంటుంది. చిత్తం ఏకాగ్రమూ, సాధారణీకృతమూ కావడంతో, అతనికి అన్నీ సాధారణంగా, సామాన్యంగా ప్రతిభాసిస్తాయి (సాహిత్యాలోచన్, డా. శ్యామసుందరదాస్, పుట. 184-185 నుండి).

కేశవప్రసాదుగారు చివర్లో తమ అభిమతాన్ని పూర్తిగా స్పష్టంచేశారు. ఆయన అభినవగుప్త మతానుసారం చిత్తవృత్తుల సాధారణీకరణాన్నే సాధారణీకరణమని పరిగణిస్తారు. సహృదయుడి చిత్తం ఏకోన్ముఖం అయినప్పుడు, అతనికి అంతా సాధారణంగా, సామాన్యంగానే ప్రతిభాసిస్తుంది. విభావాల సాధారణీకరణం ఏకపక్షమయినది. భావసాధారణీకరణమే వాస్తవికమూ, సంపూర్ణమూ అయినది. అభినవుడు తన అద్వైత సిద్ధాంతం ఆధారంగా ఈ అఖండచేతనలోనే సాధారణీకరణాన్ని అనుసంధించాడు. విభావాలను సమర్థించడమంటే విషయస్థితియొక్క ప్రాధాన్యాన్ని ప్రతిష్ఠించడం, అంటే ద్వైతప్రతిష్ఠ. ద్వైతవాది చేసే రస పరికల్పన మూలతః బౌద్ధికమూ, నైతికమూ అవుతుంది. ఈ విధంగా కేశవప్రసాదుగారు ఆచార్య శుక్లాగారి రసదృష్టిని ద్వైతవాది అయిన భట్టనాయకుని భుక్తివాదంతో జోడించి, అదే నిష్పత్తిలో అపూర్ణమని పరిగణించారు. అభినవమతానుసారం రసం ఆధ్యాత్మిక ప్రక్రియ. కేశవప్రసాదుగారుకూడా ఈ ఆధ్యాత్మిక పరికల్పనలోనే రసదృష్టియొక్క పరిపూర్ణత్వాన్ని అంగీకరిస్తారు. వారి ఆక్షేపణ సారాంశమిది: విభావాలు పరిసీమితాలయినవి. భావాలు ముక్తాలు లేదా సీమారహితాలు. కాబట్టి విభావాల సాధారణీకరణం అపూర్ణమూ, పరిసీమితమూ అయినది - అది బౌద్ధికమూ, నైతికమూ అయినది. భావాల సాధారణీకరణం చిత్తముక్తి లేదా సంవిద్విశ్రాంతికి పర్యాయం. కాబట్టి అది పూర్ణమయినది. పండిత కేశవప్రసాదమిశ్రాగారి వివేచన అత్యంత సూక్ష్మమూ, తాత్త్వికమూ అయినది. ఆయన ఆచార్య శుక్లాగారి విభావనిష్ఠమయిన దృక్పథాన్ని, నైతిక చేతనను గురించి, అత్యంత మార్మికంగా చర్చించారు. చివరకు శుక్లాగారి అభిమతం అభినవగుప్తుని అద్వైతంకంటే, భట్టనాయకుని ద్వైతసిద్ధాంతానికి దగ్గర అని నిరూపించారు. అయినప్పటికీ వారి నిర్ణయాలు యథాతథంగా అంగీకారయోగ్యాలు కావు. ప్రాచీనాచార్యులలో భట్టనాయకుని దృక్పథంలో, ద్వైతతత్త్వాధారంవల్ల, విషయంయొక్క సత్త స్వీకరించబడింది. ఆయనే రసాస్వాద ప్రసంగంలో నైతికత అన్న ప్రశ్న లేవదీశాడు కాబట్టి ఆయన దృక్పథం ఆధ్యాత్మికమూ, శుద్ధానందవాదంతో సంబంధించిందీ కాక, నైతికాధారం కలిగి ఉన్నదన్నమాట సరియైనదే. ఈ రెండు తత్త్వాలు శుక్లాజీ దృక్పథంలో కూడా ఉన్నాయి. కాబట్టి ఆయన అభిమతం భట్టనాయకుడి అభిమతానికి అనుకూలంగా ఉన్నదన్న నిర్ణయమూ తప్పుకాదు. కాని భట్టనాయకుడి అభిప్రాయంలోనూ, శుక్లాగారి అభిప్రాయంలోనూ స్పష్టమైన భేదమున్నది. ఉదాహరణకు 1) భట్టనాయకుడు అన్నింటి సాధారణీకరణాన్ని అంగీకరించాడు. ఆలంబనంపట్ల అంతగా శ్రద్ధ చూపలేదు. 2) నిజకాంతాస్మృతికి ఉన్న సత్తను ఆయన రసాస్వాద ప్రక్రియలో పూర్తిగా తిరస్కరించివేశాడు. కాని శుక్లాగారు వికల్పరూపంలో 'ఒక పాఠకుడికి లేదా శ్రోతకు ఒక సుందర స్త్రీపట్ల ప్రేమ ఉన్నట్లయితే, శృంగారరస సంబంధమయిన చాటువులు విన్నప్పుడు, అతనికి

ఆలంబన రూపంతో తన ప్రియురాలి ఆకారమే కల్పనాలోకంలో కనబడుతూ ఉంటుంది' అని అన్నారు. 3) భట్టనాయకుడు కరుణాది సమస్త రసాల అనుభూతిని ఆనందమయంగానే పరిగణిస్తాడు కాని శుక్లాగారి రసపరికల్పన హృదయ ముక్తావస్థకు మాత్రమే పర్యాయం. అంటే భట్టనాయకుని భావకత్వ వ్యాపారంవల్ల కలిగిన 'నిజమోహ సంకటతా నివారణ' దగ్గరనే ఆగిపోతుంది, 'భోగం'దాకా చేరుకోదు.

పండిత కేశవప్రసాద్‌మిశ్రాగారి తరవాతకూడా ఈ వివేచనాక్రమం సాగింది. డా॥ గులాబ్‌రాయ్, పండిత రామదహిన మిశ్రా మొదలయినవారు ఈ విషయాన్ని విపులంగా చర్చించి, తమ తమ అభిప్రాయాలను వ్యక్తంచేశారు. కాని వీరు చేసిన వివేచనలో విషయ వ్యాఖ్యకే ప్రాధాన్యం కనబడింది కాని నూతనాలోచనా ధోరణి ఏదీ కనబడలేదు.

సారాంశం

ఈ సంపూర్ణ వివేచనకు సారాంశమిది :

1. రసానికి ఉన్న సమస్త అంగాల – విభావానుభావ, స్థాయి, సంచారిభావాల – సాధారణీకరణం జరుగుతుంది. సాధారణీకరణ ప్రక్రియలో కొద్దిగా అసంలక్ష్య క్రమం ఉంటుంది. విభావాదుల సాధారణీకరణం ముందు జరుగుతుంది, దాని పరిణామ స్వరూపంగా స్థాయిభావ సాధారణీకరణం తరవాత జరుగుతుంది. ఇది భట్టనాయకుడి అభిమతం. దీంట్లో విషయం, విషయి రెండు పక్షాల సమసంతులనం ఉంది.

2. అసలు రసంయొక్క విభావాది సమస్తాంగాల సాధారణీకరణం జరుగుతుంది. విభావాదుల సాధారణీకరణ ఫలస్వరూపంగానే స్థాయిభావ సాధారణీకరణం జరుగుతుంది. దానివల్ల సహృదయుడి చేతన వ్యక్తిసంసర్గాలతో విముక్తమయి ఏకాగ్రం అయిపోతుంది. కాని స్థాయియొక్క ఈ సాధారణీకరణమే అంటే సహృదయ చేతనయొక్క నిర్ముక్తే చివరకు ప్రధానమవుతుంది. శేషజ్ఞానం (సామాన్య – విశేషాల రెండు రకాల జ్ఞానం) అందులో లీనమయిపోతుంది. ఇది అభినవగుప్తుని అభిమతం. ఇందులో చివరకు భావ పక్షమూ, విషయిపక్షమూ మాత్రమే స్వీకరించబడ్డాయి.

3. మూడో అభిప్రాయానుసారంకూడా సాధారణీకరణం అందరిదీ జరుగుతుంది కాని ఇందులో సాధారణీకరణ ప్రక్రియలో ఆశ్రయంతో తాదాత్మ్యం అన్న విషయానికి ప్రాధాన్యం ఇవ్వబడింది. ప్రమాతయొక్క చేతన వికసించి, హనుమంతుడి చేతనతో తాదాత్మ్యం చెంది, సముద్ర లంఘనం మొదలయిన అలౌకికమయిన పనులలో కూడా ఉత్సాహాన్ని అనుభవిస్తుంది. ఇక్కడ హనుమంతుడు (విభావం) ఉత్సాహవంతుడయిన పురుషుడి రూపంలోనే సాధారణీకరణం భావించబడలేదు, సమస్త ప్రమాతృవర్గం అలౌకిక శక్తి సంపన్నుడయిన హనుమంతుడితో తాదాత్మ్యం పొందినట్లు పరిగణించబడింది. ఈ రూపంలో ఇది భట్టనాయకుడి అభిప్రాయంకంటే, అభినవగుప్తుడి అభిప్రాయంతోనూ కొద్దిగా భిన్నమయింది. ఇది విశ్వనాథుడి అభిప్రాయం. జగన్నాథుడుకూడా దర్శనశాస్త్ర శబ్దావళిలో దీనినే ప్రతిపాదించాడు. ఆయన అభిప్రాయానుసారంకూడా (భ్రమవశాత్తు అయినాసరే) ఆశ్రయంతో తాదాత్మ్యమే ప్రధానం.

4. శుక్లాగారి అభిప్రాయానుసారం మూలతః ఆలంబనానికి లేదా ఆలంబనత్వ ధర్మానికే సాధారణీకరణం జరుగుతుంది. అంటే కవి ఆలంబనాన్ని ఎలా వర్ణిస్తాడంటే అది తన వైశిష్ట్యాన్ని నిలబెట్టుకొంటూ కూడా సామాన్య ధర్మాలు కారణంగా, ఆ కావ్య ప్రసంగంలో ఆశ్రయం మనస్సులో కలిగే భావాలనే, పాఠకుడి మనస్సులోకూడా జాగృతం చేస్తుంది. ఈ విధంగా భావ సాధారణీకరణాన్ని శుక్లాగారుకూడా యథాతథంగా స్వీకరించారు కాని వారు విభావాల అంటే ఆలంబనంయొక్క లేదా ఆలంబన ధర్మంయొక్క సాధారణీకరణానికే ప్రాధాన్యం ఇచ్చారు.

5. సాధారణీకరణ ప్రక్రియలో మూడు అంశాలు ఉన్నాయి : కవి, నాయకుడు (ఆశ్రయం), శ్రోత. ఈ ముగ్గురిలో భావతాదాత్మ్యంవల్ల సాధారణీకరణం పూర్ణమవుతుంది. ఇది భట్టతౌతుడి మతం. ఆచార్య శుక్లకూడా దీనిని యథాతథంగా ఆమోదించారు.

వివేచన

ఈ వికల్పాలలో ఏది సత్యం ? అసలు సాధారణీకరణం ఎవరిది అవుతుంది ? అన్నది మూలప్రశ్న. ఈ ప్రశ్నకు సమాధానం చెప్పకుండా సాధారణీకరణానికి నిజమైన ఆశ్రయం, మహత్త్వం స్పష్టంకావు.

రామచరిత మానసంలోని 'జనకవాటికా ప్రసంగాన్ని' అధ్యయనం చేస్తున్నపుడు రెండుస్థితులు ఉంటాయి మొదటిది వస్తువుకి లేదా విషయానికీ, రెండవది ప్రమాతకు లేదా, విషయికి సంబంధించింది. విషయానికి సంబంధించినదాంట్లో విభావం అంటే ఆశ్రయం ఆలంబనం, ఉద్దీపనం, అనుభావం. సంచారిభావాలు ఇవన్నీ వస్తాయి. విషయి స్వయంగా సహృదయుడు లేదా ప్రమాతే. భట్టనాయకుడి అభిప్రాయానుసారంగా విషయం యొక్క సమస్త అంగాల సాధారణీకరణమవుతుంది. తత్ఫలస్వరూపంగా ప్రమాత స్థాయిభావ సాధారణీకరణం జరుగుతుంది ఇదే మౌలికసిద్ధాంతం కాని మూలసిద్ధాంతాన్ని సమీక్షించటానికి ముందు, ఈ విషయానికి సంబంధించి ప్రతిపాదించబడ్డ సంశోధనలను గురించి ఆలోచించడం ఎక్కువ ఉపయోగకరంగా ఉంటుంది.

ఆశ్రయంతో తాదాత్మ్యం

సాధారణీకరణ ప్రక్రియలో ఈ సమస్త రసాంగాల సాధారణీకరణం అవుతుందంటే, అందులో ఆశ్రయంకూడా ఉన్నట్లే కదా. అంటే, వెనక స్పష్టంచేసినట్లు, ఆశ్రయ సాధారణీకరణకూడా మొత్తం ప్రక్రియలో అనివార్యమయింది కాని ఆశ్రయ సాధారణీకరణంలోనూ, ప్రమాత ఆశ్రయంతో తాదాత్మ్యానుభూతి పొందడంలోనూ భేదముంది. మొదటిదానికి అర్థం రాముడు, హనుమంతుడు మొదలయినవారు అలౌకికశక్తిసంపన్నులయిన వ్యక్తులుగా ఉండక, సామాన్య వ్యక్తులయిపోతారు. రెండవదానికి అర్థం ప్రమాత ఆ క్షణంలో తన్ను తాను రాముణ్ణనో, హనుమంతుణ్ణనో అనుకొంటాడు. ధనుర్భంగం లేదా సముద్రోల్లంఘనంలాంటి అలౌకిక కృత్యాలపట్ల అతడి మనస్సులో ఉత్సాహం కలుగుతుంది. ఒక ధాంట్లో రాముడు లేదా హనుమంతుడు సామాన్య భూమిపై దిగిరావటం వివక్షితమయితే,

రెండోదాంట్లో ప్రమాత విశిష్టమయిన లేదా అలౌకికమయిన భూమికి చేరుకోవడం వివక్షిత మవుతుంది. కాని ఆశ్రయం తన గౌరవాన్ని పోగొట్టుకొని, ఒక సామాన్యపుస్థాయికి దిగిరావడ మన్నది ఆశ్రయ సాధారణీకరణానికి ఉన్న ఆశయంకాదు. అలాగని భావించేటట్లయితే కావ్యం ద్వారా ఉదాత్తీకరణం అన్న సిద్ధాంతమే దెబ్బతినిపోతుంది. అలాకాక కావ్యంలో 'వ్యక్తి' యొక్క చిత్రణంకాక, 'జాతి' యొక్క లేదా 'వర్గం' యొక్క చిత్రణ జరుగుతుందనీ, ఆశ్రయం తన వ్యక్తిత్వాన్ని పోగొట్టుకొని, వర్గగత గుణాలకు లేదా జాతిగత గుణాలకు ప్రతీకంగా ఉండిపోతుందనీ అర్థంకాదు ఎందుకంటే ఈ విధంగా అయితే కావ్యం భావనకు ఆధారంకాకుండా, ఆలోచనకు ఆధారంగా మిగిలిపోతుంది. దాని ప్రభావోత్పాదకతాగుణం కూడా నశించిపోతుంది. పై దానికి అర్థం ఏమిటంటే ఆశ్రయగౌరవవైశిష్ట్యం – దేశకాలబద్ధ రూపం – తిరోహితమయిపోతుంది. సామాన్య మానవోదాత్తత్వం ప్రధానంగా ముందుకు వస్తుంది. అది సహృదయ సమాజ సంస్కారాలలోకూడా సహజంగానే ఉంటుంది. అయి నప్పటికీ 'ఆశ్రయంతో ప్రమాత తాదాత్మ్యం' ఇదికాదు; ఎందుకంటే తాదాత్మ్యప్రక్రియలో ఆశ్రయంలో మార్పురాదుకదా! విశ్వనాథుడి అభిప్రాయానుసారం ప్రమాత తనలో హనుమంతుడిని ఆరోపించుకోసాగుతాడు సముద్రోల్లంఘనంలాంటి అలౌకిక కృత్యాలపట్ల కూడా అతనిలో ఉత్సాహం రేకెత్తుతుంది. ఇది ప్రాచీనాభిప్రాయానుసారం గ్రాహ్యంకాదు. నిజానికి ఇలాంటి అలౌకికపాత్రలను, వాటి కార్యాలను సామాన్య పాఠకుడికి గ్రాహ్యం జేయ డానికే సాధారణీకరణం ఇంకా ఎక్కువ అవసరమవుతుంది. అలాకాకుండా 'ఆశ్రయ' శబ్దానికి అర్థం ఇంకా వ్యాపకమయింది. ఇక్కడ ఆశ్రయం యొక్క వ్యక్తిత్వమూ, ప్రేయమూ, భావాలూ మాధుర్యయుక్తాలు కావడంతో మనం కొంతసేపు సందేహావస్థలో ఉండిపోతాం. కాని రాముడు. దుష్యంతుడు, హనుమంతుడు, అంగదుడే కాదు రావణుడు, శూర్పణఖకూడా ఆశ్రయాలు కావచ్చు. అంటే ఆశ్రయం–నింద్యమూ, క్రూరమూ, భిన్నలింగమూ, నీచమూ– ఏమైనా మన వ్యక్తిత్వానికి పూర్తిగా వ్యతిరిక్తమయిందీ కావచ్చు. అలాంటి ఆశ్రయాలతో ఎంతవరకు తాదాత్మ్యం పొందుతూ ఉండగలం? ఒకవేళ ప్రేమపాత్రలనే తీసుకుందామను కున్నా, ఎల్లప్పుడూ తాదాత్మ్యం సాధ్యపడదు. మృతుడయిన బాలుణ్ణి ముందు పెట్టుకొనిఉన్న శైవ్య (చంద్రమతి) తో తాదాత్మ్యం శోకకారణమే కాగలుగుతుంది, రసాస్వాదకారణంకాదు. పండితరాయలు చెప్పినట్లు, భావనాదోషం కారణంగా కల్పితమయిన దుష్యంతత్వంవల్ల సహృదయచేతనకు ఆచ్ఛాదనను పరికల్పించుకున్నా, దానిని యథావత్తుగా అంగీకరించినా, ఈ ప్రశ్నకు జవాబు లభించదు కల్పన మధ్యలో రావడంతో వాస్తవశోకాఘాతం తక్కువ అయినా, ఈ కల్పితశోకం రసంగా పరిణతి చెందజాలదు. పండితరాయలుకూడా కావ్య చమత్కారమన్నాడు తప్ప వేరే తర్కసమ్మతమయిన జవాబు చెప్పలేకపోయాడు. కాబట్టి 'ఆశ్రయంలో తాదాత్మ్యం' అన్న స్వతంత్రమయిన లేదా ప్రముఖమయిన స్థితి స్వీకరించ దగిందికాదు. సాధారణీకరణంయొక్క సమగ్ర ప్రక్రియలో ఒక భాగంగానే ఇది ఆమోద యోగ్యం అవుతుంది.

ఆశ్రయప్రసంగంలోనే నాయకుడి ప్రశ్నకూడా లేవదీయవచ్చు. నాయకుడితో ప్రమాతకు తాదాత్మ్యం ఏర్పడుతుంది. 'నాయకస్య కవేః శ్రోతుః సమానోఽనుభవస్తతః

(భట్టతౌతుడు) దీనికి అభ్యంతరం ఏమిటి? అభ్యంతరం స్పష్టంగానే ఉంది. సంస్కృత కావ్యంలోని నాయకుడు ఎన్నో సద్గుణాలతో విభూషితుడయి ఉండేవాడు కాబట్టి అటువంటి నాయకునితో తాదాత్మ్యం ప్రతి సహృదయుడికి స్వాభావికంగానూ, కోరదగిందిగానూ ఉండేది. కావ్యమూలార్థాన్ని సాధారణంగా కవి నాయకుడిద్వారానే అభివ్యక్తం చేస్తుండేవాడు. అంటే కవి స్వయంగా నాయకుడితో తాదాత్మ్యం స్థాపించుకొనేవాడు. కాబట్టి సహృదయ సమాజానికి అతనితో సహజంగానే తాదాత్మ్యం కలిగేది. ఈ విధానం నేడుకూడా ఉపయోగించబడుతుంది. తరవాత నాయకుడికి సంప్రదాయబద్ధంగా లభిస్తూవచ్చిన గౌరవం ఇంకా నశించిపోలేదు. కాని పరిస్థితిలో కొంచెం మార్పు తప్పకుండా వచ్చిందికదా! నేడు ప్రథమశ్రేణికి, ఉత్తమకోటికి చెందినవనుకొంటున్న రచనలలో నాయకుడిరూపం పై ఆదర్శానికి పూర్తిగా విరుద్ధంగా కనిపిస్తున్నది. వాటితో (ఆ పాత్రలతో) తాదాత్మ్యం సహృదయుడికి సహజమూ కాదు, కోరదగింది అంతకంటేకాదు. ఉదాహరణకు ఒక కమ్యూనిస్టు రచయిత హృదయ హీనుడయిన ఒక పెట్టుబడిదారీవర్గానికి చెందిన ధనికుణ్ణి నాయకుడిగా మనముందుంచి, తనకు పెట్టుబడిదారీవర్గంపట్ల ఉన్న అసహ్యానంతా ఆ పాత్రవ్యక్తిత్వంలో పోగుచేసిచూపిస్తాడు. ఆ నవల వ్యక్తిప్రాధానం ఎందుకంటే ఆ నవల ఉద్దేశం పెట్టుబడిదారీతనంయొక్క మూలచేతనపట్ల - వ్యక్తివాదంపట్ల - అసహ్యాన్ని రేకెత్తించడమే. నాయకుడు నిస్సందేహంగా అలా అసహ్యించుకోదగ్గవ్యక్తే. అయితే అలాంటి పాత్రతో తాదాత్మ్యం సంభవమా? అలా తాదాత్మ్యం పొందగలిగితే, అది రచయితకు ఘోరమయిన అపజయం. ఈవిధంగా 'నాయకుడితో తాదాత్మ్యం' అన్నివేళలా సాధ్యపడదు. రస పరిపాకానికి నాయకుడి సాధారణీకరణంకూడా ఆశ్రయ సాధారణీకరణంవలెనే (అంతగా కాకపోయినా) అపర్యాప్తం అయితేకాదు.

ఆలంబనంయొక్క లేదా ఆలంబన ధర్మాలయొక్క సాధారణీకరణ

ఆలంబన ధర్మ సాధారణీకరణానికి అర్థం కావ్యంలో వర్ణించిన భావకారణం అయిన వ్యక్తి లేదా వస్తువు, విశిష్టరూపంలోనే ప్రతి సహృదయుడి మానసపటలంలో అంకితమయి ఉన్నప్పటికీ, అందరిని ప్రభావితంచేసే కొన్ని సామాన్య గుణాలు కారణంగా, సమస్త సహృదయసమాజ చిత్తంలో దాదాపు ఒకే రకమయిన భావాన్ని రేకెత్తిస్తుంది. ఈవిధంగా సంబద్ధభావాల జాగృతికి కారణమయిన ఆలంబనంయొక్క గుణాలలోనే అసలు సాధారణీకరణం జరుగుతుంది. సీతయొక్క సీతాత్వం నశించిపోదు, కాని ఆమెలో ఉన్న కొన్ని సామాన్య గుణాలు ప్రధానంగా మనముందుకు వస్తాయి. అది కేవలం రాముడికేకాకుండా సమస్త సహృదయ సమాజానికి అనురాగపాత్ర మవుతుంది. ఆచార్య శుక్లాగారి అభిప్రాయానికి ఇంతకు మించిన స్పష్టీకరణం ఉండదనుకుంటున్నాను. అయితే ఇది ఆమోదయోగ్యమా?

ఈ ప్రసంగంలో కొన్ని విషయాలు స్పష్టంగా ఉన్నాయి. మొదటిది, ఈ అభిప్రాయం భట్టనాయకుడి మతానికీ, అభినవగుప్తుడి మతానికి భిన్నం. కేవలం విశ్వనాథుడి మతంతో, పరిణామసంబంధమయిన సమానత్వం ఉంది. భట్టనాయకుడూ, అభినవుడూ, ఇద్దరూ ఆలంబనాల వ్యక్తిత్వ విగళనాన్ని అంగీకరిస్తారు. అదిలేకుండా విభావంయొక్కకానీ, భావంయొక్కకానీ సాధారణీకరణం పూర్తికాదు. స్వతహాగా స్పష్టంగాఉన్న ఈ సత్యాన్ని

స్వీకరించడానికి కంగారు పడిపోవలసిన అవసరంలేదు. శుక్లాగారి యుగానికి సంబంధించిన కొన్ని హద్దులున్నాయి. ఎందుకంటే అభినవగుప్తాల గ్రంథాలు ఆరోజుల్లో సులభంగా లభ్యం కాలేదు. అదీగాక శుక్లాగారి ఆలోచనాధోరణికూడా శాస్త్ర నిబద్ధమయింది కాదు. రెండవ విషయం. విశిష్టరూపాన్ని నిలబెట్టుకొంటూ, ఆలంబన సాధారణీకరణ సిద్ధి నిజానికి జరిగేది కాదు. స్వయంగా శుక్లాగారికి కూడా ఇది తోచింది. అందువల్లనే ఆయన ఆలంబనాన్ని వదలి పెట్టి ఆలంబనత్వం లేదా ఆలంబన ధర్మం అన్నదాన్ని అవలంబించారు. ఆతరవాత దానికి నైతిక ఆధారం ఇవ్వవలసి వచ్చింది. నైతికాధారంలేని ఆలంబనం శుక్లాగారికి గ్రాహ్యంకాదు. అలాంటి ఆలంబనానికి సాధారణీకరణమే జరగదు. ఇక్కడ క్లిష్టత ఎలా పెరిగిపోతున్నదో చూడండి. ఆలంబనం, తరవాత ఆలంబనధర్మం, ఆతరవాత దాని ఔచిత్యం లేదా నైతికాధారం! ఇదంతా ఎందుకంటారా భావంయొక్క విషయానికి భావంకంటె ఎక్కువ ప్రాధాన్యం ఇవ్వడం వల్ల; తరవాత సాధారణీకరణ ప్రక్రియలో ఒక అంగం స్వతంత్రంకావడంవల్ల మూడవ ఆక్షేపణ. ఈవిధంగా ఆలంబనంయొక్క క్షేత్రం పరిసీమితమయిపోతుంది. అంటే సంప్రదాయబద్ధంగా నిర్ధారించబడ్డ ఆలంబనాలే కావ్యానికి గ్రాహ్యాలు అవుతాయి అంటే రామాదులు ఎల్లప్పుడూ ప్రీతికరభావాలకు, రావణాదులు ఎల్లప్పుడూ అప్రీతికర భావాలకు మాత్రమే ఆలంబనాలు అవుతాయి. కాబట్టి ఈ రసదృష్టి పరంపరాగతమయిన నైతిక మూల్యాదులతో ఆబద్ధమయి ఉంది, సంప్రదాయం, నైతిక మూల్యాల అనుశాసనం సాధారణంగా శ్రేయస్కరంగానే ఉంటుంది. కావ్యమూల్యాలు సర్వథా వాటినుంచి స్వతంత్రంగా ఉండలేవు. అయినప్పటికీ నైతిక విలువలు, సాహిత్యపు విలువలకు పర్యాయాలు కాలేవు. ఈవిధంగా అయితే భావక్షేత్రవికాసమే ఆగిపోతుంది. 'మేఘనాథ వధ' లాంటి మహాకావ్యాల రసమయత్వమే దెబ్బతినిపోతుంది. నిజానికి సంప్రదాయానికి, నీతి-సహితత్వానికి గొప్ప ప్రాధాన్యం ఉంది, కాని మానవత్వం వాటికంటే ప్రధానమయింది. అందువల్ల సంప్రదాయం, నీతివిధానం, వీటిపట్ల నిష్ఠ కలిగిఉంటూనే, కావ్యపు విలువలు మానవీయ, విశ్వజనీన దృక్పథం కలిగిఉండాలి. ఈ సిద్ధాంతాన్ని యథాతథంగా అంగీకరించేటట్లయితే, రసక్షేత్రం సీమితమయిపోతుంది. కట్టుబాట్లు, నీతి అన్న ఆవరణాన్ని చీల్చుకొని, జీవితపు అసాధారణ క్షణాలలో మెరుపులాగా తళుక్కుమనే మానవాత్మయొక్క దివ్యకాంతి, ఈ రసదృష్టి పరిధిలోకి రాదు. కేవలం మైకేల్‌పట్లనేకాదు, సూరదాసు, టాల్‌స్టాయి వంటి కళాకారులపట్ల కూడా అన్యాయం జరుగుతుంది.

సహృదయుడి చేతనయొక్క సాధారణీకరణం

రసాస్వాదనలో చివరి ఆధారభూతమయిన క్రియ సహృదయుడి చేతనయొక్క సాధారణీకరణం లేదా నిర్ముక్తి కాని ఇది పరిణామం: విభావాదులు సాధారణీకృత రూపంలో ప్రస్తుతమయినపుడు, చివరకు ప్రమాతయొక్క చైతన్యం స్వ,పర భావనునుంచి

---

1. వంగభాషలో మైకేల్ మధుసూధనదత్తు రచించిన మహాకావ్యం. ఈ కావ్యంలో రావణ మేఘనాదులు నాయకులుగానూ, రామలక్ష్మణులు ప్రతినాయకులుగానూ చిత్రించబడ్డారు. ఈ విధంగా ఇది దుఃఖాంతం (tragedy).

ముక్తమయి-ఏకాగ్రం అయిపోతుంది. కీ.శే. పండిత కేశవప్రసాద మిశ్రాగారు అభినవగుప్తుని ప్రమాణాలు ఆధారంగా దీనికే ప్రాధాన్యం ఇచ్చారు. 'చిత్తం ఏకాగ్రమై, సాధారణీకృతం అయినపుడు అతనికి (ప్రమాతకు) అంతా సాధారణం(సామాన్యం)గా తోస్తుంది.' (సాహిత్యాలోచన్-పుట. 285) కాని ఈ మతం యథావత్తుగా ఆమోదయోగ్యం కాదు. చిత్తైకాగ్రతే సంవిద్విశాంతి, అదే రసం కనక అది సాధారణీకరణానికి కారణం కాలేదు. అది కార్యమో, పరిణతియో అవుతుంది. చిత్తం ఏకాగ్రం అయినపుడు ప్రమాత ఆత్మాస్వాదరూపమయిన రసాన్ని అనుభవిసాడు, ఆ సమయంలో ఆతనికి ఇతర పదార్థాల సాధారణ ప్రతీతికికూడా అవకాశమే ఉండకూడదని అభినవగుప్తుని మతం. సాధారణీకరణం రసాస్వాదానికి సమరూపంకానీ, సహచారికానీ, సంచారికాని కాదు, అది కారణం. అందువల్ల ప్రమాతృ చేతన యొక్క ఏకాగ్రతే వస్తుతః సాధారణీకరణమనే స్థాపనకూడా సర్వథా ఆమోదయోగ్యం కాదు.

సర్వాంగ సాధారణీకరణం

ఇంత వివేచనచేసి చివరకు మనం వాస్తవానికి సర్వాంగాల సాధారణీకరణమనే భట్టనాయకుడి మతం వద్దకే చేరుకుంటాం. ఉదాహరణకు, పైన ఉదాహరించిన 'జనకవాటికా ప్రసంగం'లో ఆశ్రయం రాముడు, ఆలంబనం సీత ఆశ్రయ చేష్టలు - అనుభావాలు, జనక వాటికలోని రమణీయ వాతావరణం - ఉద్దీపనం, రాముడి మనస్సులో సంచరించే హర్షమూ, మతి మొదలయిన భావాలు ఇవన్నీ సాధారణీకృతమయిపోతాయి. ఇంకోవిధంగా చెప్పాలంటే ప్రసంగమంతా (సంఘటన అంతా) విశేష దేశకాలాలకు సంబంధించిన ఘటనకాకుండా, సాధారణీకృతమయిపోతుంది. కాని ఈ కావ్యప్రసంగం తనంత తాను జడవస్తువుకదా! దాని చైతన్యాంశమే దాని 'అర్థం'. ఈ 'అర్థం' ఏమిటి? కవి సంవేద్యం - కవి యొక్క అనుభూతి, సామాన్య భావానుభూతికాదు, సృజనాత్మకానుభూతి, భావ కల్పనాత్మక పునః సృజనయొక్క అనుభూతి - భారతీయ కావ్యశాస్త్ర శబ్దావళిలో 'భావన'. దానికి శాస్త్రంలో పేరు 'ధ్వన్యర్థం'. అది ఒకవైపు కవి అర్థాన్ని వ్యక్తంచేస్తుంది. మరోవైపు ప్రమాత చిత్తంలో అదే అర్థాన్ని ఉద్బుద్ధంచేస్తుంది. కావ్యప్రసంగం దీని మూర్తరూపం లేదా బింబం. అర్థాన్నిబట్టే ఈ బింబం సరళంగానో లేదా సంశ్లిష్టంగానో ఉంటుంది. సాధారణంగా సంశ్లిష్టంగానే ఉంటుంది. పైనచెప్పిన బింబం నిశ్చయంగా సంశ్లిష్టబింబమే. ఎందుకంటే దాంట్లో ఎన్నో చిన్నబింబాలు కలిసిఉన్నాయి. రాముడివిషయంలో కవి భావాత్మక కల్పన 'ఆశ్రయభూతుడై రాముడి' రూపంలో బింబమయి ఉన్నది. సీతకు సంబంధించిన భావన 'ఆలంబనమైన సీత' రూపంలోను, వారి మొదటి సమాగమ సమయపు పవిత్ర రమణీయ వాతావరణ భావన 'ఉద్దీపనమయిన జనక వాటిక' రూపంలోను బింబాయమానమయి ఉన్నవి. రాముడి మనస్సులో కలిగిన భావనలకల్పన 'హర్షం, మతి, మొదలయిన సంచారుల' రూపంలో బింబితమయి ఉన్నది. ఈ చిన్న - చిన్న బింబాలన్నీకలిసి ఒక సంశ్లిష్ట బింబ నిర్మాణం చేస్తాయి. అవి రాముడితో సీతకు కలిగిన ప్రథమ సమాగమ సంబంధమయిన కవి సంశ్లిష్ట 'భావన'కు మూర్తమయిన శబ్దరూపం కల్పిస్తాయి. అందువల్ల కావ్యప్రసంగం అంటే కవి

భావన'కు బింబమాత్రం కాక వేరేమీకాదు. ఈ కవిప్రసంగం లేదా బింబం శరీరం' కవి భావన దానిని ప్రకాశితంచేసే చైతన్యవంతమయిన ఆత్మ, సాధారణీకరణం జడమయిన యాంత్రిక ప్రక్రియకాక చైతన్య ప్రక్రియ కాక కావ్యప్రసంగానికి లేదా రసానికి ఉన్న సమస్త అవయవాల సాధారణీకరణంగా పరిగణించడంకంటే కవిభావన సాధారణీకరణంగా పరిగణించడం మానసికశాస్త్రదృష్ట్యా ఎక్కువ సమంజసం. భట్టనాయకుని విషయ ప్రధానమయిన ఆశయం, అభినవుని విషయి ప్రధానమయిన ఆశయం - ఈ రెంటికి దీనితో పొంతన కుదురుతుంది. నిజానికి రెండింటిమధ్యన అనుస్యూతమయిన సంబంధ సూత్రమిది. నేటియుగంలో రససిద్ధాంత సమర్థ ప్రతిష్ఠాపకుడైన ఆచార్య శుక్లాగారికి కూడా ఈవిషయంలో ఎలాంటి అభ్యంతరంలేదు.

గత దశకంలో నా ఈ అభిప్రాయాన్ని గురించి చాలా వివాదం జరిగింది. దానికి వ్యతిరేకంగా అనేకరకాల తర్కాలు, సందేహాలు వెలిబుచ్చారు. ఇందులో చాలామటుకు ఆక్షేపణలు పూర్వాగ్రహాలమీద, వ్యక్తిగతనిష్ఠమీద ఆధారపడినవి. అందువల్ల వాటివెనక శుక్లాగారిపట్ల అతర్క్య విశ్వాసమూ, గురుద్రోహిపట్ల ఆక్రోశంతప్ప తర్కంగానీ, సత్యాన్వేషణపట్ల అభినివేశంగానీ లేవు. అమాయకులయిన ఈ తార్కికులను, వారి మంత్రదాతలను చూసి జాలిపడవలసిందే. ఎందుకంటే ఏమి అంటున్నామో అన్న సంగతి వారికి తెలియదు. కాని విషయ స్పష్టీకరణకు రెండు ఆక్షేపణలకు సమాధానం చెప్పడం అవసరం. ఒక ఆక్షేపణ కీ. శే. డా. గులాబ్ రాయది. సంపూర్ణకావ్యప్రసంగం (ఆశ్రయం, ఆలంబనం, దానితో సంబద్ధమయిన ఘటనాదులు) కవి అనుభూతికి ప్రతీక మాత్రమనీ. దానికి స్వతంత్ర వస్తు - స్థితి లేదని ఆయన స్వీకరించరు.

"రామ - సీతాదులరూపం రకరకాల కవుల భావనల అభివ్యక్తిమీద ఆధారపడి ఉంటుందని అనడం కొద్దిగా సరియైనదే అయినా ప్రజల మనస్సులలోకూడా సంప్రదాయంగా వస్తున్న సంస్కారాలవల్ల ఒక సాధారణ భావన ఏర్పడి ఉంటుంది. అదే ఆలంబన విషయగత అస్తిత్వం. అందరి మనస్సులో ఉన్న విషయం మానసికమవుతూ విషయగతత్వాన్ని ధరిస్తుంది. (సిద్ధాంత్ ఔర్ అధ్యయన్, పుట. 213)

నిజానికి గులాబ్‌రాయ్ గారి ఈ ఆశయంలోను, నా సిద్ధాంతంలోను, ఎలాంటి వ్యతిరేకభావం లేదు. ఎందుకంటే వారుకూడా ఆలంబనాదుల అస్తిత్వాన్ని మానసికమనీ లేదా సంస్కారగతమనీ భావిస్తారు. 'జనకవాటికా ప్రసంగం' ఒకటి 'ప్రసన్నరాఘవం'లో ఉన్నది. మరొకటి 'రామచరిత మానసం'లో ఉన్నది. 'వాల్మీకి రామయణం'లో లేనేలేదు. ఇలాంటి పరిస్థితులలో దాని వస్తుస్థితి ఏమిటి? ప్రజల మనస్సులలో ఈ ప్రసంగానికి సంబంధించిన 'సాధారణ' సంస్కారం ఏదైతే ఉందో, అదే దాని వస్తుగత ఆధారమని బాబు గులాబ్ రాయ్ అనవచ్చు. కాని ఈ 'సాధారణ' సంస్కారం కూడా కవియొక్క అనుభూతివల్ల ఏర్పడ్డదే కదా? లేకపోతే అనేకమంది కవుల అనుభూతుల సమష్టిరూపమనీ అనవచ్చు. అదీ గాక, 'మానసం' లోని జనకవాటికా ప్రసంగం జన మానసంలోని సాధారణ సంస్కారాల బింబమాత్రం కాదు - ఆ సంఘటనకు సంబంధించిన తులసీదాసు మనోబింబానికి శబ్దరూపం

మాత్రమే. కనక గులాబ్‌రాయ్‌గారు ప్రతిపాదించిన విషయసత్త కూడా చివరకు విషయిగత మనే నిరూపించబడుతుంది. వారి అభిప్రాయభేదం మూలసిద్ధాంతంతోకాక బలాబలాలదాక పరిసీమితమయిపోతుంది. అంటే కవియొక్క శిష్టానుభూతిమీదనే దృష్టినంతా కేంద్రీకరించి, 'సాధారణ' సంస్కారాన్ని ఉపేక్షించానని వారికి అనిపించి ఉండవచ్చు. కాని అసలు విషయం అలాంటిదికాదు.

ప్రతి పరిస్థితిలోను ఆశ్రయంతో తాదాత్మ్య స్థాపన మనకు సాధ్యపడనట్లే, ప్రతి పరిస్థితిలోను కవితో తాదాత్మ్యం ఏర్పరచుకోవడంకూడా సులభసాధ్యంకాదు అని రెండవ ఆక్షేపణ. ఆశ్రయభావనలు మన భావనలకు పూర్తిగా వ్యతిరేకమయినట్లు, కవి భావాలుకూడా మనకు వ్యతిరిక్తంకావచ్చు. ఉదాహరణకు ఒక అభ్యుదయవాదకవి ఉగ్ర విద్రోహభావంతో ప్రభావితుడయి, భారతీయసంప్రదాయాలను అవహేళన చేస్తాడు. లేదా చిరంతన ప్రయోగశీలత్వంపట్ల అభినివేశంఉన్న మరోకవి జీవితంయొక్క శాశ్వత విలువలను గేలిచేస్తాడు. అలాంటప్పుడు వారితో మన తాదాత్మ్యం ఎలా సంభవం? అంటే ఆ అభ్యుదయవాదకవి లేదా ప్రయోగవాదకవి అనుభూతి సాధారణీకరణీకృత మవుతుందని ఎలా భావించగలం? మతసంప్రదాయాలకు చెందిన భక్తకవుల విషయంలోకూడా ఇదే సమస్య తలెత్తుతుంది. వారి 'వారి సఖీభావ' సాధారణీకరణం ఎలా సాధ్యపడుతుంది? ఈ సమస్యకు సమాధానం కష్టసాధ్యంకాదు. నిజానికి ఈ పరిస్థితులన్నింటిలోను కవి తన భావన సాధారణీకరణంలో అసమర్థుడయిపోయాడు. మత సంప్రదాయచేతన లేదా రాజకీయమయిన లేదా సాహిత్యపరమయిన పూర్వాగ్రహం కారణంగా అతని అనుభూతి విశిష్టంగానే ఉండిపోయింది. కవి స్వయంగా తన అనుభూతి సాధారణీకరణంలోనే అసమర్థుడయినప్పుడు పాఠకుడి మనస్సులోను, పాఠకబృందం మనస్సులోను అతడు సమానానుభూతిని ఎలా రేకెత్తించగలుగుతాడు? ఈ విధంగా అసాధారణీకృతమయిన లేదా సాధారణీకరణానికి అయోగ్యమయిన కవియొక్క అనుభూతిని ఉదాహరించి, మా స్థాపనను కొట్టివేయడానికి వీలులేదు. నిజానికి పై ఉదాహరణలలో అనుభూతి వ్యక్తిగతంగానే ఉండిపోతుంది, కావ్యానుభూతి కాలేదు. ఎందుకంటే కవి లేకపోతే కవికర్మలో నిమగ్నుడయిన వ్యక్తి స్వయంగా తన చిత్తాన్నే ఏకాగ్రం చేయలేకపోయాడు. అతడు తన వ్యక్తిగత (వర్గగతమయిన, సంప్రదాయగతమయిన) భావాన్నే అభివ్యక్తీకరిస్తున్నాడు. వ్యక్తిగత భావాభివ్యక్తి కావ్యంకాలేదు. దీనికి విరుద్ధంగా, అతని 'కవికర్మ' సఫలమయినపుడు, 'మేఘనాథవధ్' లో వలె, సాధారణీకరణం జరుగుతుంది. హిందువయిన పాఠకుడుకూడా తన వ్యక్తిగత, జాతిగత సంస్కారాలనుంచి విముక్తుడయి, శుద్ధ సహృదయుడయి, కవితో కొంతసేపు తాదాత్మ్యాన్ని పొందుతాడు.

కనక సారాంశమేమిటంటే కవియొక్క స్వీయానుభూతి సాధారణీకరణమే జరుగుతుంది. అంటే ఒక వ్యక్తి తన అనుభూతిని, అందరి హృదయాలలో సమాన అనుభూతిని జాగృతం చేయుగలిగే విధంగా అభివ్యక్తంచేస్తే, దానిని పారిభాషిక శబ్దాలలో, ఆ అభివ్యక్తిలో సాధారణీకరణ శక్తి ఉందని చెప్పవచ్చు. అనుభూతి అందరిలో ఉంటుంది. ప్రతి వ్యక్తి కొద్దో-గొప్పో దానిని అభివ్యక్తమూ చేయగలుగుతారు. కాని సాధారణీకరణం చేయ్యగలిగే

శక్తి అందరిలోనూ ఉండదు. అందువల్లనే అనుభూతీ, అభివ్యక్తిశక్తి ఉండికూడా అందరూ కవులుకారు. తన అనుభూతిని సాధారణీకరణం చేసే శక్తికలవాడే కవి అవుతాడు. ఇంకో మాటలో చెప్పాలంటే 'లోకహృదయాన్ని గుర్తెరిగినవాడే' కవి. ఇలాంటప్పుడే ఒక 'ఆశ్రయం' యొక్క వ్యక్తిత్వం మనకు విరుద్ధంగా ఉందని లేదా ఒక నాయకుడు మన అసహ్యానికి, క్రోధానికి పాత్రుడనీ, లేదా ఒక ఆలంబనంపట్ల మన భావవిశేషం అనుచితమనీ అనుకొనే ఆటంకాలన్నీ తొలగిపోతాయి. ఆశ్రయరూపుడయిన రావణుడు ఒకచోట రాముణ్ణి నిందిస్తాడనుకోండి, అయితే ఏం? మన రసానుభూతికి ఎలాంటి ఆటంకమూ కలిగించదు. ఎందుకంటే కవి ఈ ప్రతీకద్వారా ఏ అనుభూతిని వ్యక్తం చేశాడో, అదే మన మనస్సులలో జాగృతం అవుతుంది. మైకేలుకు రావణుడిపట్ల సానుభూతి ఉంది. అందుకనే 'మేఘనాథ్ వధ్'లోని ఈ ప్రసంగం మన హృదయాలలో రావణుడిపట్ల సానుభూతినీ, రాముడిపట్ల తుచ్ఛభావాన్నీ కలిగిస్తుంది. తులసీదాసుకు రాముడిపట్ల భక్తి, రావణుడిపట్ల అసహ్యం ఉన్నది. కనక ఈ ప్రసంగం తదనుకూలంగా రావణుణ్ణి ఉపహాసాస్పదుడుగానూ, తుచ్ఛ-తీవ్రభావానికి పాత్రుడుగానూ చిత్రించి, రాముడిపట్ల మన భక్తిని జాగృతం చేస్తుంది. మనకు రెండు పరిస్థితులలోనూ రసాస్వాదన కలుగుతుంది. ఆశ్రయంలో లింగభేదం ఉన్నా-పురుష పాఠకుడి సమక్షంలో 'ఖండిత' నాయిక విరహవేదనకానీ, పాఠకురాలి సమక్షంలో ఖలనాయకుడి నక్కవినయాలకానీ – రసాస్వాదనలో ఏమీ భేదం కలిగించదు. ఎందుకంటె మనకు 'ఖండిత'తో తాదాత్మ్యం కలగదు, ఖలనాయకుడితోనూ తాదాత్మ్యం కలగదు. ఈ బింబాలద్వారా వ్యక్తమయిన కవి భావాలతో మనకు తాదాత్మ్యం కలుగుతుంది. ఇదే విధంగా ఒక కమ్యూనిస్టు రచయిత నవలలో ధనికస్వామ్యానికి చెందిన నాయకుడు తన నీచవృత్తిని బట్టి చంపబడవచ్చు. అతనితో మనకు తాదాత్మ్యం కలగదు కదా! మనం (మన అనుభూతి) రచయిత (రచయిత అనుభూతి)తో తాదాత్మ్యం ఏర్పరచుకొంటాం. అందువల్ల మనం రచయితవలెనే అతని హత్యపట్ల అసహ్యాన్ని, క్రోధాన్ని కలిగించుకొని, నవలలో రసాన్ని ఆస్వాదిస్తాం. సరిగా ఇదేవిధంగా సీతపట్ల మనకు పరంపరాగతంగా వచ్చిన పూజ్యబుద్ధి ఉంటే ఉండవచ్చు. కాని మనముందున్నది సీతకాదు, ఆమె కవి అనుభూతికి ప్రతీకమాత్రం. ఆమెపట్ల తులసీదాసుకు అమిశ్రిత రతియొక్క అనుభూతి లేకుండా శ్రద్ధతోకూడిన రతి యొక్క అనుభూతి ఉందనకోండి, మనకూ అలాంటి అనుభూతే కలుగుతుంది. మనకు రాముడితో కాక, తులసీదాసుతోనే తాదాత్మ్యం కలుగుతుంది. ఇట్టి పరిస్థితిలో మనకు రసానుభూతి అయితే కలుగుతుంది కానీ అమిశ్రిత శృంగార రసానుభూతికాదు. దీనికి విరుద్ధంగా 'కుమారసంభవం' లేదా రీతియుగానికి (మన దక్షిణాంధ్ర యుగంలాంటిది) చెందిన రాధాకృష్ణ ప్రేమ ప్రసంగాలను చదివినప్పుడు మనకు అమిశ్రిత శృంగారానుభూతి కలుగుతుంది. దానికి కారణం తులసీదాసువలెకాక కాళిదాసుయొక్క లేదా రీతియుగకవులయొక్క తద్విషయకమయిన అనుభూతి, అమిశ్రితమయిన రసానుభూతే. అందులో ఎలాంటి మానసికమయిన గ్రంథీ (చిక్కుముడి) [Complex] లేదు. ఇది భ్రాంతికి తావులేని సత్యం. ఒకవైపు సాధారణీకరణ ఆవిష్కర్త అయిన భట్టనాయకుడూ, భారతదేశంలోని అవైయక్తిక కావ్యసంప్రదాయం కారణంగా అభినవగుప్తుడూ, మరోవైపు వర్తమాన విమర్శ

శాస్త్రంలో దానిని అందరికంటే ఎక్కువగా సమర్థించిన శుక్లాగారూ తమ వస్తుపరమయిన రసదృష్టి కారణంగా లేదా నైతిక రసదృష్టి కారణంగా, తెలిసి ఉండికూడా సర్వథా స్పష్ట రూపంలో అభివ్యక్తం చేయలేకపోయారు.

మీకు విసుగు పుట్టకపోతే, ఈ సమయంలోనే ఇంకో అవసరమయిన ప్రశ్నకు సమాధానం చెప్పుకొందాం. కవికి సాధారణీకరణం ఎలా సాధ్యపడుతుంది ? అతడు ఏ విధంగా తన అనుభూతిని సాధారణీకృతం చేస్తాడు ? భారతీయ విదేశీయ పండితులు దీనికి రెండు జవాబులు చెప్పారు. 1. భాషకు లేదా కావ్యభాషకు సాధారణీకరణం ధర్మం. 2. మానవ సహజమయిన సహానుభూతి సాధారణీకరణానికి మూలాధారం. అది మానవు లందరి హృదయాలతో ఏకరూపంగా అనుస్యూతమయి ఉంటుంది.

మొదటి జవాబులో భట్టనాయక, అభినవగుప్తుల ధ్వని ఉన్నది. భట్టనాయకుడు కావ్యంలోనే (కావ్యమయ శబ్దంలోనే) ఒక రకమయిన 'భావకత్వ' శక్తి ఉన్నట్లు పరిగణిస్తాడు. దానివల్ల తనంతట తానే భావసాధారణీకరణం జరుగుతుంది. అభినవగుప్తుడు శబ్దంలో భావకత్వశక్తి కల్పనను నిరాధారంగా భావిస్తూ, శబ్దంయొక్క సర్వప్రధానశక్తి అయిన వ్యంజనలో సాధారణీకరణ సామర్థ్యం ఉన్నట్లు భావించాడు. విదేశీయులయిన పండితులుకూడా భాషను విశిష్టమయిన జ్ఞానఖండాలను, భావాలను సమానరూపంలో, అందరి చేతనలో జాగృతంచేసే సామర్థ్యం ఉన్న జ్ఞాన-భావప్రతీకాల సమూహమని పరిగణించారు. జ్ఞానమూ, భావమూ నిజానికి పరస్పరం విరుద్ధాలుకాదు. చేతనకు రెండు పక్షాలు. జ్ఞానం మొదటిది అయితే భావం రెండవది. ఒక్కొక్కప్పుడు ఒక విశిష్టమయిన ప్రతీక మన చేతనలో ఒక వస్తువుయొక్క జ్ఞానాన్నిమాత్రం జాగృతంచేసి ఉండిపోతుంది. ఒకప్పుడు జ్ఞానం ముందు దాని 'భావన'కూడా చేస్తుంది. భాషకు ఈ రెండే ప్రయోగాలు. 1. ప్రతీకాలు కేవలం జ్ఞానాన్ని జాగృతం చేయడం, 2. భావాలనుకూడా జాగృతం చేయడం. మొదటిదాన్ని మనమందరమూ సాధారణంగా ప్రయోగిస్తూనే ఉంటాం. రెండవది కేవలం భావదీప్త క్షణాల్లోనే ప్రయుక్తమవుతుంది. అప్పుడు మన భావాలు ప్రతీకాలపయి ఆధారాలయి వాటిని ఎంత భావమయాలుగా చేస్తాయంటే, వాటిలో శ్రోతల హృదయాలలో సమాన భావాలను ఉద్బుద్ధంచేసే శక్తి ఏర్పడుతుంది. తాత్పర్యం ఏమిటంటే శబ్దాలను భావోద్దీప్తంచేసే శక్తి మన భావాలనుంచే లభిస్తుంది. అయితే ఒక వ్యక్తి హృదయంలోని భావం ఇతరుల హృదయంలో అలాంటి భావాన్నే ఎలా కలిగిస్తుందని అడగవచ్చు. మూలంగా సంపూర్ణ మానవత్వం ఒకే చేతనచేత చైతన్యవంతమయినదని దానికి జవాబు. ప్రతి మానవ హృదయంలోను (భారతీయ వేదాంతమయితే చరాచరాలన్నింటినీ తన పరిధిలోకి తీసుకుంటుంది) ఏదో ఒక స్థానంలో మీటితే, మొత్తంగా మ్రోగే చేతనాతంత్రులతో అనుస్యూతమయి ఉన్నది. ఇందులో రహస్యవాదపు ఛాయలు కనిపించవచ్చు కాని మనోవిజ్ఞానం, శరీరశాస్త్రం, అధ్యాత్మ విజ్ఞానం ఇంతకుమించి ముందుకు సాగలేకపోయాయి.

అందువల్ల భాషయొక్క భావమయ ప్రయోగమే సాధారణీకరణానికి ఆధారం. భాషయొక్క భావమయ ప్రయోగం ప్రయోక్తయొక్క తన భావశక్తిమీద ఆధారపడి ఉంటుంది. ప్రయోక్తయొక్క భావాల సంవేదనశక్తికి మానవ సులభ సానుభూతి ఆధారం.

కొద్దో-గొప్పో భావశక్తి అందరిలోనూ ఉంటుంది. అందువల్ల సాధారణీకరణ శక్తికూడా అందరిలో కొద్దో-గొప్పో ఉంటుంది. అసలే లేకపోతే జీవితమే దుర్భరమయి పోతుంది. భావశక్తి విశిష్టంగా సమృద్ధంగాఉన్న వ్యక్తిలోనూ, అనుభూతులు విశిష్టంగా జాగృతంగాఉన్న వ్యక్తిలోనూ సాధారణీకరణశక్తి విశిష్టంగా ఉంటుంది. అలాంటి వ్యక్తే భాషయొక్క భావమయ ప్రయోగం చేయగలుగుతాడు. అంటే అతడు తన సమృద్ధ భావశక్తి సామర్థ్యంతో, ఇతరుల హృదయంలోకూడా అలాంటి భావాలనే జాగృతం చేసే విధంగా భావప్రతీకలను సహజంగా వాడగలుగుతాడు. అలాంటి వ్యక్తే కవి.

నాలుగో అధ్యాయం

1
భావ వివేచన

భావ వివేచనకూడా మొట్టమొదట భరతుడే చేశాడు. నాట్యశాస్త్రంలో ఏడో అధ్యాయంలో భావవ్యాఖ్య చేయబడింది.

'భావా ఇతి కస్మాత్। కిం భవంతీతి భావాః, కిం వా భావయంతీతిభావాః'

(నా.శా. 104)

(భావ వ్యుత్పత్తి ఎలా? ఉండేటటువంటివి భావాలా లేదా భావింపచేసేవి భావాలా ?)

మొదటిదాని వ్యుత్పత్తి 'భూ' (అగుట) ధాతువువల్ల 'అవడం' అనే అర్థంలో. దాని ఆశయం స్థితి, సత్త. రెండోదాని వ్యుత్పత్తి 'భూ' ధాతువుయొక్క 'చేయడం' అనే అర్థంలో. దాని ఆశయం వ్యాపింపచేసేది అని. భరతుడు కావ్యశాస్త్ర ప్రసంగంలో ఈ రెండో అర్థాన్నే గ్రహించాడు.

'భూ ఇతి కరణే ధాతుః తథా చ భావితం వాసితం కృతమిత్యనర్థాంతరమ్। లోకేఽపి చ సిద్ధమహో హ్యనేన గంధేన రసేన వా సర్వమేవ భావితమితి । తచ్చ వ్యాప్త్యర్థమ్ ।

(నా.శా.—పుట 104-105)

(అంటే ఇక్కడ కరణార్థకంలో భూధాతు ప్రయోగం జరిగింది. భావితం అంటే వాసితం అని అర్థం. ప్రపంచంలో కూడా ఫలానా వాసనచేత లేదా రసంచేత సమస్త వాతావరణం భావితం లేదా వాసితం అయిపోయిందని వ్యవహారంలో ఉన్నది. భావన అంటే ఇక్కడ అర్థం 'వ్యాప్తి'.)

తన ఆశయాన్ని స్పష్టం చేయడానికి భరతుడు మూడు అనువంశ్య శ్లోకాలను ఉదాహరించాడు :

'విభావైరాహృతో యోఽర్థో అనుభావైస్తు గమ్యతే ।
వాగంగ సత్త్వాభినయైః స భావ ఇతి సంజ్ఞితః ॥ 1
వాగంగముఖరాగేణ సత్త్వేనాభినయేన చ ।
కవేరంతర్గతం భావం భావయ న్భావ ఉచ్యతే ॥ 2

నానాభినయ సంబద్ధా న్భావయంతి రసానిమాన్ ।
యస్మాత్త స్మాదమీ భావా విజ్ఞేయా నాట్యయోక్తృభిః ॥ 8

పై శ్లోకాలనుబట్టి భావశబ్దానికి మూడు అర్థాలున్నాయని తెలుస్తున్నది :

1. విభావాలద్వారా నిష్పన్నమయ్యే అర్థం భావం. (అస్తిత్వం లేదా స్థితిని పొందుతుంది.) అది వాచిక, ఆంగిక, సాత్త్విక అభినయ రూపాలయిన అనుభావాలద్వారా గమ్యం అంటే ప్రతీతియోగ్యమవుతుంది. ఇక్కడ భావమంటే 'కావ్యార్థమ'ని అభిప్రాయం.

2. చతుర్విధాభినయాలద్వారా కవి హృద్గతభావాన్ని భావితం చేసేది భావం. అంటే సహృదయ సమాజచిత్తంలో వ్యాప్తం చేస్తుంది. ఇక్కడ భావమంటే 'కవిభావాన్ని సహృదయుడి చిత్తంలో వ్యాపింపచేసే తత్త్వమ'ని అర్థం.

3. ఇవి నానావిధాలయిన అభినయాలతో సంబద్ధాలయిన రసాలను-కావ్యార్థాలను భావితం అంటే సహృదయ సమాజచిత్తంలో వ్యాప్తం చేస్తాయి కాబట్టి వీటిని భావాలని అంటారు. ఇక్కడ భావాలంటే కావ్యార్థాన్ని సహృదయుడి చిత్తంలో వ్యాప్తంచేసే తత్త్వాలని అభిప్రాయం.

పై వాక్యాకు సారాంశం ఇది : నాట్యశాస్త్రంలో 'భావం' వస్తుగతంగానే పరిగణించబడింది. దీనికి అర్థం 1) కావ్యార్థం, అంటే సహృదయుడి చేతనలో కావ్యవస్తువుద్వారా, నాట్యకౌశలంద్వారా వ్యాప్తమయ్యే విషయం అని దీని అర్థం, లేదా నాట్యోపకరణాలద్వారా కవిగతానుభవాన్ని సహృదయుడి చేతనలో వ్యాప్తంచేసే తత్త్వం లేదా తత్త్వాలు అని అర్థం. 2) విభావం, అనుభావం, స్థాయిభావం (రస సామగ్రిని), లేదా చతుర్విధాభినయాలద్వారా వ్యక్తమయిన కావ్యార్థం సహృదయుడి చేతనలో వ్యాప్తమయ్యేటట్లు చేసే తత్త్వాలను బోధిస్తుంది. ఇక్కడకూడా 3) విభావాది సామగ్రియే అభిప్రేతమయినది. ఆధునిక శబ్దావళిలో, ప్రాచీనాచార్యుల మతానుసారం 'భావం' కావ్యం లేదా నాట్యంలోని 'సంవేద్య తత్త్వాని'కి లేదా 'సంవేదక తత్త్వాలకు' పేరు. అంతేకాని 'మనోవేగాలను' (శారీరక, మానసిక అనుభూతులను) లేదా 'చేతనా పరిమాణాన్ని' బోధించేదికాదు. భావానికి ఒక అర్థం అనుభూతిపరంకూడా, 'కవేరంతర్గతం భావం'లో చెప్పినట్లు. అక్కడకూడా అది శుద్ధమానసికానుభూతిరూపం కాదు, కల్పనాత్మకానుభూతి రూపమే. అయినా అక్కడ దాని ఉనికి వస్తుపరం కాక అనుభూతిపరమయినది అనడంలో సందేహంలేదు.

భరతుడి భావవివేచనవల్ల ఆయన వ్యాపకరూపంలో మూడో అర్థాన్నే గ్రహించాడన్న విషయం స్పష్టమవుతుంది. రసాన్ని భావనచేసే విభావాలు. భావాలంటే ఆయన అభిప్రాయం రసవ్యంజక సామగ్రి. దాంట్లో స్థాయి, సంచారులతోబాటు విభావ, అనుభావాలు కూడా వస్తాయి. కాని తరవాత ఆయన విభావానుభావాలను వేరుచేశాడు, భావాల సంఖ్య 49 అని పరిగణించాడు. ఎనిమిది స్థాయిభావాలు, ముప్పయిమూడు సంచారిభావాలు, ఎనిమిది సాత్త్వికభావాలు — 'ఏవమే తే కావ్యరసాభి వ్యక్తిహేతవ ఏకోనపంచాశద్భావాః ప్రత్యవగంతవ్యాః' (నా.శా. పుట. 106) ఇక్కడకూడా భావ-అర్థవ్యాప్తి మనోవేగాల, మానసిక-శారీరక-అనుభూతుల కావ్యగతరూపాలదాకానే పరిసీమితమయిపోతుంది. భాది కారణాలూ,

కార్యాలూ భావాల పరిధికి బయటనే ఉండిపోతాయి. తరవాత వచ్చిన ఆచార్యులు దాదాపు ఈ మతాన్నే అనుసరించారు. భరతుడివల్లనే ప్రేరణ పొంది, కేవలం ఒక్క రూపంకూడా వికసించింది, అనుపచితస్థాయి లేదా "ఉపచిత సంచారిభావం" అర్థంలో.

ఈ విధంగా సంస్కృత కావ్యశాస్త్రంలో 'భావం' సామాన్యంగా మూడు అర్థాల్లో ప్రయోగించబడింది. 1) సంపూర్ణ రసవ్యంజక సామగ్రి వ్యాపక అర్థంలో. దాంట్లో విభావాలు, అనుభావాలు, స్థాయి, సంచారి అన్నీ కలిసే ఉంటాయి. 2) కావ్యగత స్థాయి, సంచారి, సాత్త్వికభావాలు అంటే మానసిక-శారీరక అనుభూతులు అర్థంలో. 3) అనుపచిత స్థాయి లేదా ఉపచిత సంచారిభావమన్న అర్థంలో. ఇవి కాకుండా ఇంకో రెండు ప్రయోగాలు కూడా కనిపిస్తాయి. 4) సాధారణమైన మనోవేగం అర్థంలో. 5) కవియొక్క సృజనాత్మక అనుభూతి (కవేరంతర్గతం భావమ్) అర్థంలో. కాని ఈ రెండింటిలో మొదటిది పారిభాషికం కానటువంటి లౌకిక ప్రయోగం, రెండోది మరీ పరిసీమితమయింది. పైన చెప్పిన ఐదు అర్థాలలో, చివరకు రెండో అర్థమే బాగా ప్రచారాన్ని పొందింది. అందులో కూడా సాత్త్విక భావాలను అనుభావాలలో కలిపివేయడం జరిగింది.

'పృథగ్ బావాః భవంత్యన్యేఽను భావత్వేఽపి సాత్త్వికాః'

(దశరూపకం-పుట. 124:4.4)

ఈ విధంగా 'భావ' శబ్దప్రయోగం సాధారణంగా స్థాయి, సంచారుల అర్థంలోనే వాడబడుతూ వచ్చింది. నేడుకూడా వాడబడుతున్నది :

'తే చ స్థాయినో వ్యభిచారిణశ్చేతి వక్ష్యమాణాః'

(దశరూపకావలోకం-ధనికుడు—పుట. 124)

కాబట్టి ప్రస్తుత ప్రసంగంలో భావమంటే కావ్యగతమనోవికారమన్నది స్పష్టం. ఇవి లౌకిక మనోవికారాలకు నిశ్చయంగా భిన్నమయినవి. కాని వీటి ఆధారం మాత్రం లౌకిక మనోవికారాలే. అందువల్ల కావ్య శాస్త్రీయమయిన లేదా కావ్యగతమయిన భావానికి వ్యాఖ్య లౌకిక భావాలనే ఆధారంగా గ్రహించి చేయవలసివస్తుంది.

లౌకికభావాల మనోవైజ్ఞానిక వివేచనం :

వ్యుత్పత్తి ఆధారంగా, సాధారణంగా, భావానికి ఈ లక్షణం చెప్పవచ్చు : చేతనకు వ్యాప్తి కలిగించేవి భావాలు. భావాన్ని మనోవికారం లేదా మనోవేగం అనికూడా చెప్పారు. ఈ అర్థాన్నికూడా జతపరచుకుంటే భావలక్షణ మిలాచెప్పవచ్చు. బాహ్యజగత్తుతో సంపర్కం వల్ల ఉత్పన్నమయిన మానసిక వికారాలను, చేతనను వ్యాప్తం చేసేవి, భావాలనిపించు కుంటాయి. -"బాహ్యజగత్తులోని సంవేదనలవల్ల మనుష్యుడి హృదయంలో కలిగే వికారాలన్నీ కలిసి భావమనే పేరు పొందుతాయి.

పాశ్చాత్య మనోవిజ్ఞానంలో భావ విషయసంబంధంగా పెద్ద వివాదముంది. నేటికీ కొంతమంది మానసిక శాస్త్రవేత్తలు భావానికి స్వతంత్ర స్థితిని అంగీకరించడానికి నిరాక రిస్తున్నారు. "ప్రతిపదార్థానికి వైజ్ఞానిక శబ్దావళి ఉన్నప్పుడు, విజ్ఞానశాస్త్రంలో 'భావం' అనే

అనవసర శబ్దాన్ని జోడించడమెందుకు? వైజ్ఞానిక మనఃశాస్త్రంనుంచి నేడు 'ఇచ్ఛాశక్తి' శబ్దాన్ని దాదాపు బహిష్కరించారు. 'భావ' శబ్దానికి ఇదేగతి పడుతుందని నా భవిష్యద్వాణి. క్రీ. శ. 1950 లో అమెరికాలోని మానసిక శాస్త్రజ్ఞులు 'గతకాలపు వైచిత్ర్యాలు' అని వీటిని గురించి నవ్వుకోగలరు". (సైకోలాజికల్ రివ్యూ - ఎమ్. ఎఫ్. మేయర్, పుట. 300) విశేషజ్ఞుల ప్రయోగశాలలో ఏది ఏమయినప్పటికీ, నిత్య జీవితంలో భావ ఉనికిని కాదనటానికి వీలులేదు. మానసికశాస్త్ర జగత్తులోకూడా అతివ్యవహారాదులయిన కొంతమంది శాస్త్రజ్ఞులని వదలివేస్తే. చాలామందే 'భావాన్ని' నిశ్చయంగా స్వీకరించారు. అయితే, 'భావస్వరూప' విషయంలో నేటికీ తీవ్రమయిన అభిప్రాయభేదాలున్నాయి. కొంతమంది విద్వాంసులు భావాన్ని కేవలం అనుభావం, లేదా సహచారి మనఃస్థితి, లేదా అనుభవ విధి మాత్రం అని పరిగణిస్తారు. కేవలం 'వేగం' లేదా 'ఊర్జస్సు అనుకొనే వాళ్ళుకూడా ఉన్నారు. కొంతమంది సంవేదనల సంహతి (సముదాయం) మాత్రమనీ అనుకొంటే, కొంతమంది శాస్త్రజ్ఞులు విసంహతి మాత్ర మని భావాన్ని వ్యాఖ్యానించారు. (ఇమోషన్ - జేమ్స్ హిల్ మెన్). కాని ఇంకా చాలామంది మానసిక శాస్త్రజ్ఞులు భావ విశిష్టరూపాన్ని, దాని భేద - ప్రభేదాలన్నీ అంగీకరించారు. వెండ్, సాల్, స్టౌట్, కొంతమటుకు మేక్డూగల్, జోర్‌గెన్స్, విలియమ్స్, బర్ట్ మొదలయిన వారు ఈ వర్గానికి చెందినవారే, ఈ శాస్త్రజ్ఞుల అభిప్రాయ సారాంశమిది. భావాలు చేతన యొక్క వ్యవహారశీల పరిమాణాలు. నిశ్చయమయిన ఆధారాలూ, లక్ష్యాలూఉన్న శక్తులు, వాటిల్లో కర్తృత్వశక్తి ఉంటుంది. ......మనం వాటిని 'ధర్మ' రూపాలనుకొంటే, అవి అన్యోన్యాశ్రితాలని చెప్పవచ్చు, కాని వ్యవహారంలో అవి అన్నీ స్వతంత్రాలయినవి. ఒకవేళ 'తత్త్వ' రూపాలనుకొంటే, అవి స్వతంత్రాలు, స్వతఃస్ఫూర్తి కలవి అని పరిగణించాలి. కొంతమటుకు ఆధారభూతాలయిన మాత్రలుగా వాటిని పరిగణించవచ్చు. ఒకవేళ వాటిని ప్రత్యయి రూపంలో చూసేటట్లయితే, అవి 'యథార్థాని'కి దగ్గరగా కనబడతాయి. అప్పుడు వాటిద్వారా ప్రయోగవిధిలో లభ్యమయన తథ్యాలను పరీక్షించవచ్చు. సారాంశ మేమిటంటే ప్రతిభావానికీ ఒక విశిష్టమయిన గుణాత్మకాధార ముంటుంది. అది అనన్యమూ, అఖండమూ అయి వుంటుంది. వాటికి పరస్పరం భిన్నమూ, విశిష్టమూ, వాస్తవికమూ అయిన సత్త ఉంది కాని అవి పదార్థరూపాలు కాదు. (ఇమోషన్ - జేమ్స్ హిల్ మెన్, పుట. 42-48)

భావ స్వతంత్రసత్తాను అంగీకరించినప్పటికీ, వాటిని నిర్వచించడం సులభంకాదు. జేమ్స్ డ్రైవరు భావస్వరూపాన్ని ఈవిధంగా వర్ణించాడు : "భావాన్ని మానసిక శాస్త్రజ్ఞులు వివిధరీతుల్లో వర్ణించారు, వివేచించారు. అది జీవవిధానంలోని ఒక సరికర అవస్థ అన్న విషయాన్ని గురించి అందరూ ఏకాభిప్రాయంతో ఉన్నారు. దానివల్ల శరీరంలో శ్వాసక్రియ, గ్రంథుల రసక్రియలవంటి ఎన్నోరకాల వికారాలు కలుగుతాయి. మానసికదృష్ట్యా ప్రబల మయిన అనుభూతి కలిగి, సాధారణంగా ఒక నిశ్చితమయిన వ్యవహారంపట్ల ప్రవృత్తికలిగి ఉండే ఉత్తేజన లేదా ఉద్వేగస్థితి. భావం తీవ్రంగా ఉన్నట్లయితే బుద్ధిప్రక్రియయికూడా కొద్దో, గొప్పో అస్తవ్యస్తం అయిపోతాయి. కొంతమటుకు సంబంధసూత్రం విచ్ఛిన్నమయి పోయి, ఒక క్రమరహితమయిన, అస్పష్టవ్యవహారంపట్ల ప్రవృత్తికలుగుతుంది ఇంతకు

మించి ఏమన్నా చెప్పడమంటే వివాదానికి దిగినట్లే." (ది డిక్షనరీ ఆఫ్ సైకాలజీ - డ్రెవర్, పుట. 80) ఇది భావస్వరూపానికి ఆధునిక వివేచన. ఇతఃపూర్వ నిర్వచనాలలో అనిశ్చయ భావం ఉన్నప్పటికీ, అంత శాస్త్రీయంగా లేకపోయినప్పటికీ, అవి ఇంకా స్పష్టంగా ఉన్నాయి. స్థూలంగా నిర్వచనం ఇలా చెప్పవచ్చు. "విశిష్టమయిన బాహ్యపరిస్థితుల సంవేదన లేదా స్మృతి, కల్పనలు, స్వతంత్ర ప్రత్యయాలు - వీటిద్వారా ఉద్బుద్ధమయిన మనోదశయే భావం. దానికి అనుభూతి, ప్రయత్నమని రెండు విశిష్టగుణాలు. (ఎలిమెంట్స్ ఆఫ్ సైకాలజీ, మెలొన్ అండ్ డ్రమండ్ పుట. 219) డా. మెక్డూగల్ అభిప్రాయం ప్రకారం ఇలా చెప్ప వచ్చు: - ఆ ప్రవృత్తికి అనుకూలంగా ధమనులలో, స్నాయువులలో ఓజోగుణం ప్రవేశి స్తుంది. ఈ స్థితి ఉత్తేజనావస్థ అవుతుంది. ప్రతిపరిస్థితిలోను, ఈ ఉత్తేజనలో ఒక వైశిష్ట్యం ఉంటుంది. దానికే మనం భయం, క్రోధం, అసహ్యం అని వేరువేరు పేర్లు పెడుతూఉంటాం. ఇక్కడ "స్వాభావిక ప్రవృత్తి జాగృతి", "ఉత్తేజనలో నిహితమయిన విశిష్టత" ఈ రెండూ భావ మానసిక రూపాన్ని వర్ణిస్తాయి. 'ధమనులలో, స్నాయువులలో ఓజస్సంచరణం" అన్నది దాని శారీరక రూపాన్ని సూచిస్తుంది. ఈ మానసిక, శారీరక రూపాలకంటేకూడా భావానికి కొన్ని విశిష్ట స్థితులు తప్పనిసరిగా ఉంటాయి.

1. భావంలో విషయంయొక్క సత్త తప్పకుండా ఉంటుంది. ఎందుకంటే నిజానికి భావం వ్యక్తికి చెందిన వస్తువు. అంటే విషయంపట్ల విషయి యొక్క మానసిక ప్రతిక్రియ.

2. భావంయొక్క సుఖాత్మక - దుఃఖాత్మకాస్వాదన తప్పకుండా జరుగుతుంది.

3. ఈ మానసిక ప్రతిక్రియ ఫలస్వరూపంగా కొంత ప్రయత్నంకూడా తప్ప కుండా జరుగుతుంది.

4. భావంయొక్క శారీరికాభివ్యక్తికూడా తప్పకుండా జరుగుతుంది. అంటే ధమనులలో, స్నాయువులలో మార్పు కారణంగా శరీరంలో వికారాలు తప్పకుండా ఏర్పడతాయి.

5. ఒక భావస్థితి నిరపేక్షికంగా ఉండలేదు. అందులో ఎన్నో మార్పులు కలుగుతూ ఉంటాయి.

మనస్తత్వ భావంయొక్క మానసికరూపం ముందా? శారీరకరూపం ముందా? అన్న విషయాన్నిగురించి శాస్త్రపండితులలో చాలా వివాదం చెలరేగింది. జేమ్స్, మెక్డూగల్ మొద లయినవారు భావమానసికరూపం శారీరకరూపానికి పరిణామమని అన్నారు. స్టౌటు మొద లయినవారు శారీరక సంవేదనలను గురించి ఇలా అనవచ్చు కాని అన్నిరకాల భావాల విషయంలో ఈ క్రమాన్ని పాటించడానికి వీలులేదని అన్నారు. వారి అభిప్రాయంలో దీనికి వ్యతిరేకమయిన క్రమమే అంగీకరించదగింది. కాని మేము ఈ వివాదంలో ఎక్కువగా పాల్గొనదలచలేదు. భారతీయదర్శనంలో స్టౌటు మొదలయినవారి అభిమతమే గ్రహించబడిం దని చెప్పవచ్చు. చేతనయొక్క పృథక్ సత్తను అంగీకరించేవారికి ఈ మతమే గ్రాహ్యమని చెప్పవచ్చు.

స్థాయి - సంచారి భావాలకు మనోవైజ్ఞానికాధారం

సంస్కృత కావ్యశాస్త్రంలో లౌకికభావాల వర్ణన లేకపోవడం స్వాభావికమే. అందులో కావ్యగతభావం అంటే రసవ్యంజకాలయిన స్థాయి - సంచారిభావాల వర్ణన - వివేచనలే ఉన్నవి. కాని ఈ కావ్యగతభావం లేదా రసవ్యంజకభావం నిశ్చయంగా చిత్తవృత్తి రూపమయినదే.

'భావ శబ్దేన తా వచ్చిత్త వృత్తి విశేషా ఏవ వివక్షితాః'

(అభినవ భారతి పుట. 343)

అందువల్ల చిత్తవృత్తి ఆధారంగా, మనోవిజ్ఞాన శాస్త్రానుసారం, స్థాయి - సంచారీల వివేచనం చేయవచ్చు. భరతునివద్దనుంచి పండితరాయలవరకు, దాదాపు ఆచార్యులందరూ స్థాయి, సంచారీల వివేచన చేశారు. ఇక్కడ ఆచార్యులందరి అభిమతాలను వేరువేరుగా ఉదాహరించడంకంటే, అందరి అభిమతాల సారాంశాన్ని ఉటంకించడం సమంజసమను కుంటాను. ఎందుకంటే ఆచార్యులందరి అభిమతాలు దాదాపు సమానమే.

స్థాయిభావాలు వాసనారూపంలో ప్రమాతచిత్తంలో ఉంటాయి. కారణం లేక పోయినా, దాని ఉనికి భంగం వాటిల్లదు. పతంజలి ఇలా వ్రాశాడు చైత్రుడు ఒక స్త్రీపట్ల అనురక్తుడు అంటే అతడు ఇతర స్త్రీలపట్ల విరక్తుడని అభిప్రాయం కాదు. (అంటే అతనిలో అవ్యక్తరూపంలో అనురాగం ఉండవచ్చు). (హిందీ అభినవ భారతి పుట. 480) దీనికి వ్యతిరేకంగా కారణం లేకపోతే సంచారి భావాల ఉనికియే ఉండదు. కాబట్టి స్థాయిభావం ఒక స్థిరమయిన మనోదశ, సంచారి అస్థిరమయిన మనోదశ.

జీవితపు మూలప్రవృత్తులలో సంబద్ధమయి ఉండటం వల్ల స్థాయి భావాల సంబంధం పురుషార్థ చతుష్టయంతో, స్వాభావికంగానే ఏర్పడుతుంది. కనక సంచారి భావాలకంటే, జీవితంలోని ధర్మ, అర్థ, కామ, మోక్షాలనే పురుషార్థాలతో స్థాయిభావాలకే ఎక్కువ ప్రత్యక్ష సంబంధం. (పుమర్థోపయోగిత్వేన రంజనాధిక్యేన వా ఇయతామేవోపదేశ్యత్వాత్ అభినవ భారతి, పుట. 640) స్థాయిభావాలు ఎక్కువ ప్రబలంగా ఉంటాయి. అవిరుద్ధమయిన భావాలు కాని, విరుద్ధమయిన భావాలుకాని వాటిని నాశనం చేయలేవు. సంచారి భావాలు క్షణానికోసారి పుట్టుతూ - గిట్టుతూ స్థాయిభావాన్ని పోషిస్తూ ఉంటాయి.

కేవలం స్థాయిభావాలే రసదశకు చేరుకుంటాయి. సంచారి భావాలకు ఆ సామర్థ్యం లేదు. ఎందుకంటే ప్రతి సహృదయుడి చిత్తంలో వాసనారూపంలో ఉండటం వల్ల, స్థాయిభావ సాధారణీకరణమే సంభవమవుతుంది. ఈ విధంగా సంచారికంటే స్థాయిభావంలో 'రంజనాధిక్యం' ఎక్కువగా ఉంటుంది.

మనోవిజ్ఞానంలో, ఈవిధంగా భావాల వర్గవిభజన సాధ్యపడదు. ఆధునిక ప్రవృత్తి విభజనకే ప్రతికూలమయింది. అయినప్పటికీ కొంతమంది శాస్త్రజ్ఞులు ఈ రకమయిన విభజనకు స్థూలమయిన ప్రయత్నం చేశారు. సాధారణంగా భావాలు మూడు రకాలు అని చెప్పవచ్చు.

1. ప్రాథమికమయిన మనోవికారం (primary emotion) - ఇది స్వతంత్రమూ, అమిశ్రితమూ, అఖండమూ అయిఉంటుంది. ఉదా.:- భయం.

2. ఉత్పన్నమయిన మనోవికారం (Derived emotion) - ఇది స్వతంత్రం కాక, మరో మనోవికారంమీద ఆధారపడి ఉంటుంది. ఉదా.:- ఆశంక.

౩. మనోవృత్తి (Sentiment) - ఇది మనోవికారాల మిశ్రమణం, వాటి పునరావృత్తి, క్రమంగా బౌద్ధిక తత్త్వ సమావేశంద్వారా నిర్మితమయిన ఒక స్థిరమయిన మనోదశ. ఉదా.:- క్లైబ్యం.

స్థాయిభావాన్ని మనం పూర్తిగా ప్రాథమిక మనోవికారం అనడానికి వీలులేదు. ఉదాహరణకు నిర్వేదం లేదా శమం శుద్ధమనోవికారంకాదు. ఒకటికంటే ఎక్కువయిన మనోవికారాల సమ్మిశ్రణం, బౌద్ధికతత్త్వ ప్రాధాన్యం కారణంగా, అది ఒక వ్యవస్థితమయిన మనోదశయే. అద్భుతరసానికి స్థాయిభావమయిన 'విస్మయం' కూడా ఒక మిశ్రమభావమే. వ్యుత్పన్నమయిన మనోవికారం అన్న ప్రశ్నయేలేదు. ఎందుకంటే దీనిలో అన్ని వ్యుత్పన్నాలు కావు. భయం, క్రోధం మొదలయినవి స్పష్టంగా మౌలికాలే. ఇంక మిగిలింది మనోవృత్తి. స్థూలంగాచూస్తే స్థాయిభావం మనోవృత్తితో చాలామటుకు సమరూపమయినప్పటికీ, చివరకు భిన్నమయింది.

సమానత్వం

1. మనోవృత్తివలె స్థాయిభావంకూడా అన్య (సంచారి) భావాలకంటే, స్థిరంగా ఉంటుంది,

2. మనోవృత్తివలెనే స్థాయిభావం ఒక మనోదశ. దాంట్లో అన్యభావాలు సంచరిస్తూ ఉంటాయి.

వైషమ్యం

కాని రెంటిలో కొంత మౌలికమయిన తారతమ్యంకూడా వుంది.

1. మనోవృత్తి వ్యాప్తమయిన ఒక మనస్థితి మాత్రమే. దాని సమగ్ర రూపానుభవం ఎప్పుడూ సాధ్యపడదు. మనోవృత్తులకు సంబంధించిన సంచారిభావాల ఆస్వాదనం మాత్రమే సాధ్యపడుతుంది. కాని మనోవృత్త్యాస్వాదనం సాధ్యం కాదు. ఉదాహరణకు దేశభక్తి యొక్క ఆస్వాదనం ఎప్పుడూ సాధ్యపడదు. దానిని ఆశ్రయించుకొని ఉన్న లేదా సంచారిభావమయిన ఉత్సాహాదుల ఆస్వాదనయే సాధ్యపడుతుంది. కాని స్థాయిభావ విషయంలో ఇలాకాదు. దాని సంచారిభావాలేకాక అదికూడా స్వయంగా, సమగ్రంగా ఆస్వాద్యం. క్లైబ్యం మనోవికారానికి కారణం కాని స్వయంగా మనోవికారంకాదు. కాని భయం స్వయంగా మనోవికారమే.

2. మనోవృత్తి ఎప్పుడూ మనోవికారాల ఆవృత్తిచే ఏర్పడుతుంది. కాని స్థాయిభావాల విషయంలో ఇది సత్యంకాదు. చింతను ఆవృత్తి చేసినా అది శోకంగా మారదు,

3. మనోవృత్తి ఎప్పుడూ ఆలోచనా మూలకమయింది. కాని స్థాయి భావాలు (శమాన్ని వదలి) ఆలోచనా మూలకాలు కాదు. ప్రవృత్తిమూలకాలు.

ఈవిధంగా సాహిత్య శాస్త్రంలో చెప్పబడిన స్థాయిభావ స్వరూపమూ, వివేచనా-రెండూ నేటి మనోవిజ్ఞానశాస్త్ర నిర్వచనాలలో పూర్తిగా ఇమడవుకాని అది అమనోవైజ్ఞానికం మాత్రంకాదు. దానికికూడా తన ఉపపత్తి ఉన్నది. ప్రారంభంలో బహుశ అప్పటివరకు లభించిన సాహిత్యాన్ని పరిశీలించినమీదట ఉద్గమన పద్ధతి (deductive method) ప్రకారం స్థాయీ - సంచారి భావాల వర్గీకరణం జరిగిఉండవచ్చు. కాని తరవాత ఆచార్యులు యోగ-మీమాంస మొదలయినవి ఆధారంగా, అతివ్యాప్తి, అవ్యాప్తి దోషాలనుంచి తప్పించి, ఈభావాల వ్యాపకత్వాన్ని నిరూపిస్తూ, తమ విభజనను నిర్దుష్టంగా చేయడానికి ప్రశంసనీయమయిన ప్రయత్నం చేశారు. ఈనాడు వారి సిద్ధాంతాలను ఈరూపంలో ప్రతిపాదించవచ్చు.

1. మానవహృదయంలో ఎగసిపడే తరంగాల యోగంతో ఏర్పడే విభిన్నమనో వికారాల సంఖ్య నలభైరెండు. ఈ మనోవికారాలు శుద్ధ, మిశ్ర, ఉత్పన్న, మంద, తీవ్ర, అస్థాయి, స్థాయి అన్నిరకాలుగా ఉన్నాయి. వీటిలో రతి, హాస్యం, శోకం, క్రోధం, ఉత్సాహం, భయం, జుగుప్స, విస్మయం, నిర్వేదం అన్న మనోవికారాలు ఇతరాలకంటే ఎక్కువస్థాయిగానూ, ఎక్కువ ప్రభావవంతాలుగానూ, ఎక్కువ పరిపుష్టంగానూ ఉండటం వల్ల రసపరిపాకానికి యోగ్యాలు. అందువల్ల వీటికి విశిష్టమయిన ప్రాధాన్యం ఇవ్వబడింది. పారిభాషిక శబ్దాలతో వీటికి 'స్థాయి' అనిపేరు.

2. ఈ విధంగా రసంగా పరిణతి చెందడానికి యోగ్యతఉన్న భావాలు సాధారణంగా తొమ్మిదే. మిగతా భావాలు వీటిలో కలిసిపోతాయి. ఉదాహరణకు, దానశీలత్వమూ, ధర్మం, ప్రేమ మొదలయిన భావాలు ఉత్సాహంలోకి వస్తాయి. (నేటి యుగంలోని దేశభక్తి, జాతీయభావన మొదలయినవికూడా ఉత్సాహంలోనివే.) కాకపోతే రసదశ దాకా చేరే సామర్థ్యం లేనివి, స్థాయి అని అనిపించుకొనే అర్హత సంపాదించుకోలేవు. ఉదాహరణకు, (శాస్త్రానుసారం) వాత్సల్యం లేదా దేవాది విషయికమయిన రతి 'భావమే', స్థాయి భావం కాదు.

ఇక్కడ రెండు ప్రశ్నలు ఉత్పన్నమవుతాయి.

1. స్థాయి, సంచారుల మధ్య ఈ భేదం మనోవిజ్ఞానం దృష్ట్యా సమంజసః

2. స్థాయిభావాల సంఖ్య తొమ్మిదే అవుతుందా? సంచారిభావాల .. ముప్పయిమూడే అవుతుందా?

మొదటి ప్రశ్నకు సమాధానం పై వివేచనలోనే చెప్పబడింది. మనోవిజ్ఞానంలో ఇలాంటి వర్గవిభజనలేదు. ఆ శాస్త్రంలో రెండు రకాల వర్గీకరణయే స్వీకరించబడింది. మొదటిది ప్రాథమికమయినవీ, వ్యుత్పన్నమయినవీ అయిన మనోవికారాలు అనీ, రెండోది మనోవికారమూ, మనోవృత్తి అన్నది. స్థాయిత్వమూ, తీవ్రత, ప్రభావం - ఇవి ఆధారంగా మనోవిజ్ఞానశాస్త్రం, భావవర్గీకరణ చేయదు,

మనోవిజ్ఞానశాస్త్రం, ఉపయోగకరమూ - అనుపయోగకరమూ, సుందరమూ - అసుందరమూ, సాధువూ-అసాధువూ, తీవ్రమూ-మందమూ అన్నవి ఆధారంగా వర్గీకరణ చేయదు. అయినప్పటికీ జీవితంలో ఈ రకాలయిన భేదాలు, విభజనలు ఉన్నాయి, ఉంటాయి. శాస్త్రం ఈ గొడవల్లోకి రాదు. ఎందుకంటే ఇవన్నీ దాని పరిధుల్లోకి రావు. కాని జీవన పరంగా ఉపయోగం అన్న ప్రశ్న కలిగినపుడు, దానిని నిషేధించడమెలా? ఇదే విధంగా భావక్షేత్రంలోకూడా ఒక భావం ఇంకోదానికంటే స్వస్థమూ, కోమలమూ అయినదీ, లేదా తీవ్రమూ, స్థాయిగా ఉండేదీ లేదా ఎక్కువ ప్రభావకరమయినదీ అని అనుకోవడంలో పెద్ద కష్టం ఉండకూడదు. మనోవిజ్ఞానశాస్త్రం పై విషయాలను చర్చించదు. భావంయొక్క జీవనపరమయిన ఉపయోగంతో సంబంధఉన్న సాహిత్యానికి ఇలాంటి వర్గీకరణ పూర్తిగా అస్వాభావికం కాదు. ఆచార్య రామచంద్ర శుక్లాగారు నైతిక విలువలు ఆధారంగా స్థాయి భావాల ఔచిత్యవిధానం చేశారు. ఇదికూడా ఒక దృక్పథమే. కాని ఇంతకంటే వ్యాపక మయిన దృక్పథంతో దీనికి సమాధానం చెప్పవచ్చు. ఉదాహరణకు, చింతకంటే శోకం ఎక్కువ తీవ్రమయినది, చింతయొక్క తీవ్రతమ చిత్రణం శోకంయొక్క తీవ్రతమ చిత్రణ కంటే క్షీణంగానే ఉంటుంది. ఇదే విధంగా చింతలోకంటే శోకంలో స్థాయిత్వం స్పష్టంగా ఎక్కువే. శోకంలో చింత కలిసిపోతుంది కాని చింతలో శోకం కలిసిపోదు. చింతకంటే శోకం నిజంగానే వ్యాపకమయినది. ఎక్కువ తీవ్రమూ, ఎక్కువ స్థిరమూ, ఎక్కువగా వ్యాపకమూ అయిన భావం నిశ్చయంగా ప్రభావకరంగా ఉంటుంది. ఇదే విషయం గర్వమూ-ఉత్సాహమూ, శంకా, భయమూ లేదా ఇలాంటివే అయిన ఇతర భావాలను గురించి కూడా చెప్పవచ్చు.

ఆధునిక మనోవిజ్ఞానశాస్త్రంలో ఈ రకమయిన విభజన లేకపోయినప్పటికీ, దీనిని అసత్యమూ, అమనోవైజ్ఞానికమూ అని అనలేము. నిజానికి స్థాయిభావాల స్థితి జీవితంలోని నైసర్గిక, తీవ్ర, వ్యాపక మనోవికారాలకు సంబంధించినది. సాధారణంగా మూల మనోవేగా లనబడే (elemental patience) ఈ మనోవికారాలు మానవ స్వభావానికి ఆధారభూత మయిన అవయవాలు. ఈ మనోవేగాలకు మానవాత్మక మూలగుణాలయిన రాగద్వేషాలతో నేరుగా సంబంధం. ఆత్మయొక్క ప్రాథమికాభివ్యక్తి 'అస్మిత' అంటే అహంకారం. దీనిని నేటి మనోవిశ్లేషణశాస్త్రంగా నిర్విరోధంగా 'అహం' (ego) అని అంగీకరించింది. అహంకా రాభివ్యక్తికి రాగం, ద్వేషం అని రెండు పద్ధతులు. ఇవి మానవ జీవితంలోని రెండు మౌలికానుభవాలయిన సుఖమూ-దుఃఖమూ అనే వాటికి శాస్త్రీయపర్యాయాలు మాత్రమే. 'సుఖాత్ రాగః, దుఃఖాత్ ద్వేషః'. ఆధునిక మనోవిశ్లేషణశాస్త్రంలో వీటినే ప్రేమించే ప్రవృత్తి (Eros) అనీ, నాశనంచేసే ప్రవృత్తి (Thynoros) అని అన్నారు. ఇంకా లోతుగా ఆలోచిస్తే ఫ్రాయడ్ చెప్పిన 'కామం' మూలతః రాగమే, ఎడ్లర్ చెప్పిన 'హీన భావం' ద్వేషమే. ఆధునిక మానసిక శాస్త్రవేత్తలకు ఈ విషయంలో మూడు అభిప్రాయా లున్నాయి. ఒకటి ఫ్రాయడ్ చెప్పినది. అతడు కామాన్ని జీవితానికి మూలప్రవృత్తి అన్నాడు. రెండు ఎడ్లర్ చెప్పినది. అది హీనభావంమీద లేదా క్షతిపూర్తిమీద ఆధార పడినది. మూడు యుంగ్ చెప్పినది. అతడు పై రెంటిని జీవనేచ్ఛ(లేదా సత్త్వరక్షణ)కు,

మన మాటల్లో 'అస్మిత'కు శాఖలుగా పరిగణిస్తూ, 'అస్మిత'నే మూలం అంటారు. నేటి కాలంలో ఈ మూడో సిద్ధాంతాన్ని సామాన్యంగా అంగీకరించారు.

ఉత్తమమూ, సమమూ, అధమమూ అయిన ఆధారాలనుబట్టి రాగం, ప్రశ్రయం' ప్రేమ, కరుణ రూపాలని ధరిస్తుంది; ద్వేషం భయం, క్రోధం, జుగుప్స రూపాలని పొందుతుంది. ఈ విధంగా భావజగత్తు విస్తరిస్తుంది. డా॥ భగవాన్‌దాసు చాలా మౌలిక విధానంలో, సంస్కృత సాహిత్యంలోని స్థాయి భావాలన్నీ ఈ మూలభావాల్లో అంతర్లీనమయిపోతాయని నిరూపించారు. రతి, హాసం, ఉత్సాహం, విస్మయం సాధారణంగా అస్మితకు ఉపకారాలు కావడంతో రాగంలోను, శోకం, క్రోధం, భయం, జుగుప్స అస్మితకు అపకారకాలు కావడంతో ద్వేషంలోను, అంతర్గతమయిపోతాయి. శమంలో ఈ రెంటి సామంజస్యం కలుగుతుంది, అందులో అస్మితయొక్క సమరసస్థితి ఉంటుంది. మొదటి నాలుగు భావాలు మధురాలయినవి కనక అవి సుఖాన్ని అభివ్యక్తం చేసేవి, మిగతావి కటువైనవి కనక దుఃఖాన్ని అభివ్యక్తం చేసేవి. శమంలో రెండింటి సమన్వయం ఉంది. ఈ విభజన నిర్దోషం కాదని చెప్పవలసిన అవసరంలేదు. అసలు ఏ ప్రవృత్తి అయినా విశుద్ధమయిన రాగమూ కాదు, అమిశ్రితమయిన ద్వేషమూ కాదు. మానసిక శాస్త్రజ్ఞుడన్నట్లు నిజానికి రాగ-ద్వేషాల (Eros and Thynoros) సంఘర్షణవల్లనే మన మానసిక జీవనం (Psychic life) నడుస్తూ ఉంటుంది. అందువల్లనే ఒకవేళ 'యుయుత్స' రూపంలో ఉన్న ఉత్సాహంలో ద్వేషంయొక్క అంశం కనిపించినా, శోకంలో రాగాంశ కనిపించినా, ఆశ్చర్యపడనవసరంలేదు. ఒక రకంగా చూస్తే రతికూడా విశుద్ధరాగం కాదు.

పాశ్చాత్య కావ్యశాస్త్రంలో. . .

మనోవిజ్ఞానశాస్త్రంలో. . .

భావాల వర్ణన

పాశ్చాత్య కావ్యశాస్త్రంలో భావాల వర్ణన చాలా తక్కువ జరిగింది. ప్రాచీనాచార్యులలో అరిస్టాటిల్ మాత్రమే ఈ విషయాన్ని గురించి కొద్దో-గొప్పో చర్చించాడు. తన 'కావ్యశాస్త్రం' అనే గ్రంథంలో దుఃఖాంత రచనల (tragedy) తత్త్వాన్ని గురించి వర్ణిస్తూ 'ఆలోచన' అన్న ప్రసంగంలో ఆయన ఇలా వ్రాశాడు. 'ఆలోచన విషయంలో, నేను భాషణశాస్త్రం (rhesoric) లో చెప్పిన సిద్ధాంతాలనే ఇక్కడా అంగీకరిస్తాను.' (పుట. 38) భాషణశాస్త్రంలోని రెండో భాగంలో 2 నుంచి 11వ పరిచ్ఛేదందాకా వక్తృత్వకళ సంపర్కంలో 'ఎన్నో మనోవేగాలను క్రమంగా, సూక్ష్మంగా వర్ణించాడు. ఇవి క్రోధం-శాంతి (క్రోధశాంతి), ప్రేయస్ (మిత్రస్నేహం), వైరం (అసహ్యం), భయం-విశ్వాసం, లజ్జ (నిర్లజ్జత్వంకూడా), అనుగ్రహం (కృప, అకృప), కరుణ-మన్యు (అన్యాయాలవల్ల జనించిన అమర్షం); అసూయ, స్పర్ధ అన్న క్రమంలో చెప్పబడ్డాయి. ఒక రకంగా ఈ క్రమానికి ఆధారం మనోవైజ్ఞానికమే. ఎందుకంటే ఇందులో విపరీత భావయుగ్మాల (పరస్పరం వ్యతిరేకమయిన రెండు భావాల) వర్ణన ఒకదానివెంట ఒకటి జరిగింది. క్రోధానికి వ్యతిరేకభావం శాంతి, స్నేహానికి (ప్రేమకు) వ్యతిరేకభావం, వైరం, భయానికి విశ్వాసం,

కరుణకు మన్యువు. ఇప్పుడే నేను సూచించినట్లు, ఈ భావాల వర్ణన వక్తృత్వకళ సందర్భంలో చేయబడింది. అరిస్టాటిల్ సమయంలో గ్రీకు దేశంలో వక్తృత్వకళ సమాజంలో ప్రతి వ్యక్తికి ప్రముఖమయిన లక్షణంగా ఉండేది. కాబట్టి స్వాభావికంగానే ఈ భావాలన్నీ సామాజిక భావాలే, వ్యక్తిగతమయిన భావాలు కావు. ఉదాహరణకు, వ్యక్తిగత రతిని వదలిపెట్టి, అరిస్టాటిల్ ప్రేయస్ (మిత్రస్నేహం = మైత్రి)నే వర్ణిస్తాడు. క్రోధం, తరవాత మళ్ళీ సామాజికభావం కావడంవల్ల 'మన్యువు' (అమర్షం)ను వేరుగా వర్ణిస్తాడు, అసూయ కాకుండా, స్పర్ధను వేరుగా వర్ణిస్తాడు, వ్యక్తిగత శోకంకు బదులు, సామాజిక భావాలయిన లజ్జ, కరుణకు ప్రాధాన్యమిస్తాడు. అయినా, వీటిల్లో క్రోధం, భయం జుగుప్స, ప్రేయస్ (ప్రేమ), కరుణ (శోకం) - ఇవి భారతీయ రసశాస్త్రంలోని భావాలకు చాలా దగ్గరగానే ఉన్నాయి. శాంతి పరిధి క్రోధం దాకానే పరిసీమితమయి పోవడంతో సంకీర్ణం అయిపోయింది. కానీ అప్పటికీ శమం బీజాలు అందులో ఉన్నాయి. ఇదే విధంగా అనుగ్రహం, స్పర్ధలలో ఉత్సాహం బీజాలు స్పష్టంగా ఉన్నాయి. విస్మయం, హాసం మాత్రమే ఉటంకించబడలేదు. బహుశ వ్యక్తిత్వాన్ని పెంపొందించే సామాజిక భావాలమీదనే దృష్టి కేంద్రీకరించడంతో అరిస్టాటిల్ వీటిని వర్ణించలేదు. పైన చెప్పిన భావాల వివేచనా ప్రసంగంలో హాసం, విస్మయం గురించి ప్రసంగవశాత్తు మాత్రమే చర్చించబడింది. కాని ఏదో కారణంవల్ల స్వతంత్ర వివేచనలేదు.

అరిస్టాటిల్ చేసిన మనోవేగాల వివేచన వ్యవస్థితమూ, క్రమబద్ధమూ అయినది. మొత్తంమీద దాదాపు 'అనుగమనవిధి' (inductive method) అనుసరించబడింది. మొట్ట మొదట మనోవేగాలు ఈ విధంగా నిర్వచించబడ్డాయి. 'మానవుని నిర్ణయాలపై ప్రభావం కలగచేసే భావాలు మనోవేగాలని అభిప్రాయం. వాటి అనుభూతి సుఖాత్మకమూ - దుఃఖాత్మకమూ అవుతుంది. క్రోధం, కరుణ, భయం మొదలయినవి, వాటికి వ్యతిరేక మయిన భావాలు మనోవేగాలు'. (రెటోరిక్, బేసిక్ వర్క్స్ ఆఫ్ అరిస్టాటిల్, రిచర్డ్ మెకెఓన్-పుట. 1380) ప్రతి ఒక్క మనోవేగాన్ని వర్ణించడానికి మూడు విషయాల జ్ఞానం అవసరం. 1. ఒక విశిష్ట మనోవేగానుభవ సమయంలో అనుభవకర్త మానసిక స్థితి. 2. ఏ వ్యక్తులపట్ల లేదా పరిస్థితులపట్ల ఆ మనోవేగం ఉద్రిక్తమవుతుంది? 3. ఏ కారణాలవల్ల ఇలాంటి భావోద్రేకం కలుగుతుంది? (రెటోరిక్-పుట. 1380) దీనిలో మొదటిది మనోవేగ స్వరూపానికి సంబంధించినది, రెండూ, మూడు ఆలంబన - ఉద్దీపన విభావాలకు సంబంధించినవి. ఆ తరవాత ఈ మనోవేగాల ప్రత్యక్ష వర్ణనలో దాదాపు ఆశ్రయం గురించిన, అక్కడక్కడ అనుభావాలను గురించిన వివరణ కూడా లభిస్తుంది. (రెటోరిక్-పుట. 1380-1403) ఈ సందర్భంలో భారతీయ ప్రాచీనాచార్యులూ, అరిస్టాటిల్ ఇద్దరూ కొన్ని ప్రముఖ మనోవేగాలను వర్ణించిన తీరు, తులనాత్మకంగా పరిశీలిస్తే మనో హరంగా ఉంటుంది.

క్రోధం

1. భరతుడు : రాక్షస, దానవ, ఉద్ధత మానవులను ఆశ్రయించుకొని, **యుద్ధజన్య క్రోధరూపస్థాయి భావాత్మకమయింది రౌద్రరసం అవుతుంది.**

అభినవుడు : రౌద్రరస లక్షణంలో అన్యాయకారిత్వం క్రోధానికి ప్రధాన కారణమవుతుందని ఆత్మపదగ్రహ ఆశయం. ఈ విధమయిన (అన్యాయం చేసే) పురుషుడి పట్ల అందరికి ఉగ్రభావం ఉంటుంది ....

భరతుడు :- ఆక్రోధం ఆధర్షణ (స్త్రీలు మొదలయినవారి తిరస్కార వచనాలు), అధిక్షేపం (దేశం, జాతి, కులం మొదలయిన వాటిని నిందించడం), అనృత భాషణం, ఉపఘాతం (భృత్యులు మొదలయినవారు పీడించడం), వాక్ పారుష్యం, అభిద్రోహం, మాత్సర్యం మొదలయిన ఉద్దీపన విభావాల వల్ల కలుగుతుంది.

భరతుడు :- దీనికి (రౌద్రరసానికి) అసమ్మోహం, ఉత్సాహం, ఆవేగం, అమర్షం, చపలత్వం, ఉగ్రత్వం, గర్వం, ఖేదం, కంపనం, రోమాంచం, గద్గద స్వరం మొదలయినవి వ్యభిచారి భావాలు. (హిందీ అభినవ భారతి, పుట. 582 - 583)

2\. అరిస్టాటిల్ :- తనపట్ల లేదా తనమిత్రులపట్ల జరిగిన అన్యాయ పూర్ణమయిన ఘోర అవమానానికి పగతీర్చుకొందామనుకొనే ఆవేగమయ ప్రవృత్తి క్రోధం. దాంట్లో దుఃఖం కూడా మిశ్రితమయి ఉంటుంది.

క్రోధం ఉన్నప్పుడు మనస్సు క్లేశంతో నిండిఉంటుంది. ఆ మనఃస్థితిలో మానవుడు ఎప్పుడూ ఏదో లక్ష్యాన్ని గురించి ఆలోచిస్తూ ఉంటాడు.

మనలను గేలిచేసినవారు లేదా అవమానించినవారు క్రోధానికి ఆలంబన రూపాలవుతారు.... దర్పం మూలంగా మనకు హాని చేసేవారు, ఆ సందర్భంలో మనలను నిందించేవారు, అవమానించేవారు - ఇలాంటివారు కూడా క్రోధానికి ఆలంబనాలే.

(రెటోరిక్ - బేసిక్ వర్క్స్ ఆఫ్ అరిస్టాటిల్, పుట. 1380, 82)

పై నిర్వచనాలలో ఉన్న భేద - అభేదాలు స్పష్టమే. భరతుడు నిరూపించిన క్రోధం ముఖ్యంగా అభినయాత్మకమయితే, అరిస్టాటిల్ నిరూపించినది మనోవైజ్ఞానికమయినది, దీనిలో మనఃస్థితి ప్రధానమైనది. కాని రెంటి మూలరూపంలో పెద్ద తేడాలేదు. ఇద్దరూకూడా ఏకకంఠంతో క్రోధంలో క్లేశం, ఆవేగం, ఉగ్రత్వం, అతిశయ జాగృతి (అసమ్మోహం - నిరంతరం లక్ష్యంగురించి ఆలోచించడం) మొదలయిన వాటికి సంబంధించిన భావాలు ఉంటాయని అంటారు. క్రోధం కారణం (విభావాల) ప్రసంగంలో అవమానం, అహితం, అన్యాయం, అధిక్షేపం (మనకు అభినివేశం ఉన్న దేశం, కులం, జాతి మొదలయిన విషయాల నింద), మాత్సర్యం మొదలయినవాటి చర్చ రెంటిలో సమానమే.

భయం ;

1\. విశ్వనాథుడు :- "రౌద్ర శక్త్యా తు జనితం చిత్తవైక్లబ్యదం భయమ్ ,"

అంటే వ్యక్తి, పశువు మొదలయినవాటి రౌద్రశక్తివల్ల ఉత్పన్నమయిన చిత్త వైక్లబ్యం భయం. (సా. ద. 3, 179)

2. అరిస్టాటిల్ :- "ఏదో రాబోయే అనిష్టం (నాశకరమయినా, దుఃఖప్రద మయినా) వల్ల కలిగే తాత్కాలికమయిన ఆ శంకకారణంగా కలిగే క్లేశం లేదా ఉద్వేగం భయం."

(రెటోరిక్. పుట 1389)

భరతుడు భయాన్ని ఈవిధంగా వివరించాడు: "అది (భయం) వికృతశబ్దాల (అట్టహాసాదుల) వల్ల, పిశాచాదులను చూడటంవల్ల, శృగాల, ఉలూకాదులవల్ల, ఇతరుల భయోద్వేగాలవల్ల, శూన్యాగారం, అరణ్యం మొదలయిన వాటిల్లో ప్రవేశించడంవల్ల, స్వజనుల వధ-బంధనాదులను చూడటం, వినడం వల్ల, వాటి చర్చల వల్ల కలుగుతుంది.

× × ×

'స్తంభ, స్వేద, గద్గద, రోమాంచ, కంపన, స్వరభంగ. వివర్ణతా, శంకా, మోహ, దీనత్వ. ఆవేగ, చపలత్వ, త్రాస, మూర్ఛా, మరణాదులు దాని వ్యభిచారి భావాలు.'

(హిం. అ. భా. పుట. 587)

"స్త్రీలలో, నీచప్రకృతి ఉన్న వ్యక్తులలో భయం కనిపిస్తుంది. గురువు, రాజు పట్ల అపరాధం చేయడంవల్ల, క్రూరమృగాలు, శూన్యాగార, అరణ్యాలు, పర్వత కందరాదులు, గజ, సర్పాదులు - వీటిని చూడటంవల్ల భర్త్సనవల్ల. దుర్దినం, (మేఘాచ్ఛాదితమయిన పగలు). రాత్రి, చీకటి వీటివల్ల, గుడ్లగూబలు పిశాచాదులు మొదలయినవాటి ధ్వనులు వినడంవల్ల, ఇలాంటివే ఇతర కారణాలవల్ల భయం ఉత్పన్నమవుతుంది. చేతులు కాళ్ళ వణకడం, హృదయ కంపనం, స్తంభం (మొద్దుబారిపోవడం), ముఖం వివర్ణమయిపోవడం, నాలుక తడి ఆరిపోవడం, చెమట పట్టడం, శరీర కంపనం, త్రాసం, రక్షించేవాణ్ణి వెదకడం, పరుగెత్తడం, కేకలు పెట్టడం మొదలయిన అనుభవాలద్వారా భయాన్ని అభినయించాలి.

(నాట్యశాస్త్రం, పుట. 110)

ఈ వివరణ అరిస్టాటిల్ చేసిన భయవివరణకంటె, భిన్నమయింది. వస్తుతః ఇక్కడకూడా అరిస్టాటిల్ దృష్టి సామాజికమూ, మనోవైజ్ఞానికమూ అయింది. భరతుడి లక్ష్యం అభినయం, అయినా భరతుడుచేసిన భయవర్ణన మనోవిజ్ఞానానికీ సంబంధించిన నేటి గ్రంథాలలో నిరూపించబడిన వివరణలలో చాలావరకు సమానంగానే ఉన్నది. తులనాత్మకంగా పరిశీలించడానికి ఫ్లెచర్ చేసిన భయవర్ణన చూడండి :

మూల ప్రవృత్తి భయం

శరీర విజ్ఞానం ఆధారంగా	మానసిక అనుభవం	మానసిక ప్రవృత్తి	ఉద్దీపక కారణాలు (చిహ్నాలు)	ఫలస్వరూప మయిన శరీర ప్రవృత్తి
శ్వాసప్రక్రియలో వృద్ధి; స్వేదం, జీర్ణశక్తి మందగించడం; అధివృక్క గ్రంథులు తీవ్రంగా పనిచేయడం; పెద్దధమనులలో రక్త ప్రసరణ హెచ్చడం.	స్తంభం (కొయ్యబారడం); ఉద్వేగం; (పరిస్థితి ఉగ్రం కానప్పుడు) నిరంతరం మానసికావేగం: (పరిస్థితి ఉగ్రం, భీషణం అయినప్పుడు) తీవ్ర భయం: పరిస్థితిని ఎదుర్కోవడానికి తీవ్రప్రయత్నం; అతిగా శ్రమ; ఏకాగ్రచిత్తంతో ఉండటం.	ఏకాంతంలో అంధకారం నుంచి పారిపోవడం; అపరిచితమూ, ఏకాంతమూ (నిర్జనమూ) అయిన స్థానాల నుంచి తప్పించుకొని తిరగడం; పరిచితమయిన, జనసంకులమయిన స్థలాలు వెదుక్కోవడం; పరస్పరం సహాయం కావాలనుకోవడం.	అంధకారం; అంధకారంలో కలిగే ధ్వనులు; ముఖ్యంగా అపరిచితమూ, అనుకోకుండా కలిగే ధ్వనులూ; గతులూ; అకస్మాత్తుగా ఉలిక్కి పడేటట్లు చేసే సంఘటనలూ; అపరిచితాలు, చెప్పరానికిరాని సంఘటనలు.	జడత్వం (మొద్దుబారిపోవడం); శ్వాస ఆగిపోవడం; ఎదురుచూడటం; గద్గదత్వం; పనిలో జాగరూకత: సాహసంతో చప్పుడు చేయడం లేదా పనిచేయడం; బాధతో పలాయనం; బహుశ చీత్కారం కూడా; పరిస్థితిని ఎదుర్కోవటం: ప్రాణాలొడ్డి శ్రమించడం; పరాజయంలో ముఖం కప్పుకప్పివేసుకోవడం: మొదలయినవి.

పైపట్టికవల్ల భరతుడి వర్ణన ఎంత మనోవైజ్ఞానికమో స్పష్టమయిపోతుంది, విభావాలలో నిర్జనస్థానం, అంధకారం, వికృతశబ్దాలు, అపరిచిత మయిన ఆకారాలు, వ్యభిచారి భావాలలో, అనుభావాలలో స్తంభ, స్వేద, గద్గద, స్వరభంగ, హృదయ కంపన, శరీర కంపన, పరిత్రాణాన్వేషణాలు, బాధశోకాదిక పలాయనం, జడత్వం, ఉద్వేగం, చపలత్వం, మొదలయిన వాటిని ఇద్దరూ సంగ్రహంగా వివరించారు.

భావసంఖ్య :

ఇంక రెండో ప్రశ్న. స్థాయి భావాల స్థితి జీవితంలోని మూల మనోవేగాల స్థితి కంటే భిన్నమై యుండి కాదని అంగీకరించినప్పటికీ, ఇలాంటి విభజనకు ఒక సూక్ష్మమయిన, మనోవైజ్ఞానికమయిన ఆధారం ఉందనుకొన్నప్పటికీ, జీవితంలో మూల మనోవేగాలు తొమ్మిదేనా? ఎక్కువ తక్కువలు కావా? అన్న మరో ప్రశ్న ఉదయిస్తుంది. ఈ ప్రశ్న సంస్కృత సాహిత్య శాస్త్రంలో ఎన్నోసార్లు చర్చించబడింది. స్థాయి భావాలసంఖ్యను పెంచడానికీ, తగ్గించడానికీ ప్రయత్నాలు జరిగాయి. వాటి ప్రధానతా - అప్రధానతనుగురించి చర్చించబడింది. అన్నింటిని ఒక మూలస్థాయిభావంలో అంతర్లీనం చేయడానికి ప్రయత్నం జరిగింది. కాని చివరకు స్థాయి భావాలసంఖ్య స్థూలంగా తొమ్మిదేనని, తొమ్మిదే ఉండాలనీ పండితులు నిర్ణయించారు.

భరతుడు, మూలంగా ఎనిమిది రసాలను, ఆ ప్రకారంగా ఎనిమిది స్థాయిభావాలను అంగీకరించాడు అందులోను రతి, ఉత్సాహ, క్రోధ, జుగుప్సలను ప్రధానులు, మౌలికాలు గను, హాస, శోక, భయ, విస్మయాలను గౌణంగానూ, వ్యుత్పన్నంగానూ పరిగణించారు. భరతుని అభిప్రాయానుసారం రతిలో హాసం. ఉత్సాహంలో విస్మయం, క్రోధంలో శోకం, జుగుప్సలో భయం కలుగుతాయి, కాని ఈ అభిప్రాయం తరవాతి కాలంలో స్వీకరించబడలేదు. తరవాత 'శమం' జోడించబడింది;

[శమం విషయంలో చాలా అభిప్రాయ భేదాలున్నాయి. కొంతమంది విద్వాంసులు ఉద్భటుడే శాంతరసాన్ని, శమస్థాయిభావాన్ని ప్రతిపాదించాడని అంటారు. ఎందుకంటే అయన గ్రంథంలోనే నవరసాలను గురించిన సాధికారమయిన ప్రమాణం లభిస్తుంది. 'నవ నాట్యేరసాః స్మృతాః' (కావ్యాలంకార సారసంగ్రహం - వర్గం 4-4). డా॥ శంకరన్ తమ గ్రంథం 'థియరీస్ ఆఫ్ రస అండ్ ధ్వని' (పుట. 32)లో ఈ విషయాన్ని చెప్పారు. అటు అభినవగుప్తుడు భరతుడే శాంతాన్నికూడా యథావత్తుగా స్వీకరించాడని దృఢంగా అభిప్రాయ పడుతున్నారు. మొత్తంమీద తరవాతి కాలంలోనే శమంయొక్క ప్రతిపాదన జరిగిందని చెప్పవచ్చు.]

ఆ తరవాత స్థాయిభావాల సంఖ్య తొమ్మిదనే ప్రామాణికంగా నిర్ణయమయింది. అయినప్పటికీ పరిశోధన కార్యక్రమం సాగుతూనే వచ్చింది, ఎన్నో కొత్త స్థాయిభావాలు వచ్చాయి : రుద్రటుడు స్నేహాన్ని ('స్నేహప్రకృతిః ప్రేయాన్' - కావ్యాలంకారం, 12-3; 15-17), భోజుడు మతిని (ఉదాత్తరసానికి స్థాయి), గర్వాన్ని (ఉద్ధతస్థాయి), హర్షాన్ని (ఆనందరసానికి స్థాయి), విశ్వనాథుడు వత్సలభావాన్ని (వాత్సల్యరసానికి స్థాయి :

'స్ఫుటం చమత్కారితయా వత్సలం చ రసం విదుః। స్థాయీ వత్సలతాస్నేహ ...' సా ద. 3-251), భానుదత్తుడు మిథ్యాజ్ఞానాన్ని (మాయారసానికి స్థాయి; ప్రబుద్ధ మిథ్యా జ్ఞాన వాసనా మాయా రసః (రస తరంగిణి - పుట. 162), స్పృహ (కార్పణ్య రసానికి స్థాయి), రూపగోస్వామి మొదలయిన వైష్ణవ ఆచార్యులు భక్తి లేదా భగవద్రతిని (స్థాయీ భావోఽత్ర సంప్రోక్తః శ్రీకృష్ణ విషయా రతిః - భక్తి రసామృత సింధు, దక్షిణవిభాగః 5-2) స్థాయిభావాలుగా ప్రతిపాదించారు. ఇవేకాకుండా ఇంకా ఎన్నో స్థాయిభావాలు సంస్కృత కావ్యశాస్త్రంలో ఉటంకించబడ్డాయి. ఉదాహరణకు, అభినవగుప్తుడు ఎవరో తనకు ముందటివాడయిన ఆచార్యుడు స్వీకరించిన 'గర్ధం' అంటే "అయుక్తవిషయా తృష్ణా" (లౌల్యరసానికి స్థాయి) అన్నదాన్ని ఉదాహరించారు. రామచంద్ర-గుణచంద్రులు ఆసక్తిని (వ్యసన రసం), అరతిని (దుఃఖరసం), సంతోషాన్ని (సుఖరసం) అంగీకరించారు. డా॥ రాఘవన్‌గారు జైనుల అనుయోగద్వార సూత్రంలో ఉటంకించబడ్డ వ్రీడ (వ్రీడనకు రసస్థాయి)ను (డా॥ రాఘవన్ - ది నంబర్ ఆఫ్ రసాస్-పుట. 116, 141) సూచించారు. నిజానికి సంస్కృత కావ్యశాస్త్రంలో ప్రారంభం నుంచే స్థాయిభావాల సంఖ్యను గురించి అభిప్రాయ భేదమున్నది. లోల్లటాది విద్వాంసులు స్థాయిభావాల సంఖ్యా పరిమాణాన్ని - కనీసం తొమ్మిది అన్న హద్దు - అంగీకరించడానికి సిద్ధంగా లేరని అభినవుడి సూచనలవల్ల స్పష్టమవుతుంది.

'తేనా నంత్యేఽపి పార్షద ప్రసిద్ధ్యా ఏతావతాం ప్రయోజ్యత్వమితి యద్ భట్టలోల్లటేన నిరూపితం తదవలేపేనా పరామృశ్య ఇత్యలమ్'

(అంటే లోల్లటాదులు (రసాలు) అనంతాలు అయినప్పటికీ, నటులలో ప్రసిద్ధం కావడం కారణంగా (నాటకంలో) ఇన్నే (ఎనిమిది రసాలే) ప్రయోగించాలని అన్నారు. (ఆమాట) గర్వకారణంగా, ఆలోచించకుండా అనేశారు. అందువల్ల దానిని ఖండించవలసిన అవసరంలేదు. (హిం. అ. భా.-పుట. 529)

ఏది ఏమయినా ఎక్కువ మంది భరతుడి పక్షమే వహించారు. పైన చెప్పిన నూతన కల్పనలకు అంతగా ప్రాధాన్యమివ్వలేదు. ఈ విషయంలో కూడా, ఇతర విషయాలలోవలెనే అభినవగుప్తుడి అభిప్రాయమే చాలామంది ఆమోదించారు. అయిన స్థాయి భావాల సంఖ్యను స్థిరంచేస్తూ, స్పష్టంగా ఇలా వ్రాశాడు:

'స్థాయిభావాలు ఇన్నే ఉంటాయి. ఎందుకంటే పుట్టిన ప్రాణి ఇన్ని వాసనలతోనే యుక్తుడయి పుడతాడు. ఉదాహరణ- 'దుఃఖసంపర్కాన్ని ద్వేషిస్తూ సుఖాస్వాదనకు తత్పరుడయి ఉంటాడు' అన్న నియమం ప్రకారం 1. ప్రతి వ్యక్తి తనలో ఉత్కర్షను (ఆధిక్యాన్ని) పొంది, రమించే కోరికకలవాడయి ఉంటాడు. (దీనివల్ల రతి స్థాయిభావత్వం సూచితమవుతుంది.) 2. రమణేచ్ఛ (ఆనందించవలెననే కోరిక) వల్ల ఇతరులను గేలి చేసాడు (దీనివల్ల హాసం), 3. ఇష్టవస్తు వియోగంవల్ల దుఃఖిస్తాడు (దీనివల్ల శోకం), 4. దానికి (వియోగానికి) కారణాలైనవారిపట్ల క్రోధం వహిస్తాడు (దీనివల్ల క్రోధం), 5. శక్తిలేకపోవడంవల్ల, వాటివల్ల భయపడతాడు (దీనివల్ల భయం), 6. దేనినయినా

పొందాలని కోరతాడు (దీనివల్ల ఉత్సాహం), 7. ఎప్పుడయినా అనుచిత వస్తు-రూప-విషయాలపట్ల అసహ్యంతో నిండిపోతాడు, ఎవరిపట్లనో అయిష్టంతో కూడిపోతాడు (దీనివల్ల జుగుప్స), 8. తన, ఇతరుల ఆయా రకాల (ఆశ్చర్యం కలిగించే) పనులను చూసి విస్మితుడవుతాడు (దీనివల్ల విస్మయం), 9. దేనినో విడిచిపెట్టాలనికూడా అనుకుంటాడు (దీనివల్ల నిర్వేదం) ఇలా ఆయా స్థాయిభావాలు సూచితమవుతాయి.

(హిందీ అభినవభారతి-పుట. 479)

తన అభిమతాన్ని ఇంకా స్పష్టంచేస్తూ, అభినవుడు ఇలా వ్రాశాడు :

'ఆర్ద్రతారూపమయిన స్థాయిభావంతో కూడిన స్నేహం అనే పదో రసం ఉంటుందని అనడం సముచితంగాదు. ఎందుకంటే స్నేహం ఒక రకమయిన ఆకర్షణ. అది అంతా (అన్నిరకాల ఆకర్షణా, స్నేహం) రతి లేదా ఉత్సాహాదులలో మిళితమయి పోతుంది. గర్ధరూప స్థాయిభావం కల లౌల్యరస ఖండనంలోకూడా ఇదే పద్ధతి. ఇదే విధానం భక్తి పద్ధతికికూడా అన్వయించాలి. (అందువల్ల భక్తి అనేది వేరేరసం కాదు) అది కూడా రతిలోకాని మరో భావంలోకాని అంతర్లీనమయిపోతుంది.'

(హిందీ అభినవభారతి-పుట. 641)

సంస్కృత కావ్యశాస్త్రంలో సాధారణంగా తొమ్మిది స్థాయిభావాలకే పరిగణన లభించిందని పైన చెప్పినదాని తాత్పర్యం. అవి రతి - హాస - శోక - క్రోధ - భయ - ఉత్సాహ - జుగుప్సా - విస్మయ - నిర్వేదాలు. ఇవి కాకుండా, కొంతమటుకు స్థాయిత్వాన్ని పొందడానికి అధికారంఉన్న భావాలు రెండే ; వత్సలభావం, భగవద్రతి. మిగతావాటిని వీటిల్లోనే కలిపివేశారు లేదా సంచారి భావాలుగా జమకట్టారు.

మనోవిజ్ఞానశాస్త్రంలో సాధారణంగా మనోవేగాల సంఖ్య అన్న ప్రశ్నే కలగదు. సహజ వృత్తుల వర్గీకరణకు అప్పుడప్పుడు ప్రయత్నాలు జరిగాయి. ఆ సందర్భంలో మనోవేగాలుకూడా లెక్కించబడ్డాయి. జీవుడిలో స్వాభావికంగానే కొన్ని మూల ప్రవృత్తులు ఉంటాయని చాలామంది మనోవైజ్ఞానికులు అంగీకరించారు. వారి అభిప్రాయానుసారం జీవుడు ఒక విశిష్టమయిన పనిలో అప్రయత్నంగా ప్రవృత్తుడయ్యే ప్రాకృతశక్తియే మూలప్రవృత్తి. ఈ ప్రక్రియలో జీవుడు ఒక విశిష్టమయిన మనఃసంవేగాన్ని అనుభవిస్తాడు. మెక్డూగల్ ఇలా అంటాడు : 'జీవుడు ఒక విశిష్ట పదార్థ ప్రత్యక్షజ్ఞానాన్ని పొందే ప్రేరణ కలిగించే ఆనువంశికమూ, లేదా సహజమూ అయిన మానసిక-శారీరక ప్రవృత్తే ఆ మూలప్రవృత్తి. అది కలిగినప్పుడు ఒక విశిష్టమయిన మనఃసంవేగానుభూతిని పొందుతాడు, ఒక విశిష్టమయిన పద్ధతిలో, తత్సంబంధంగా క్రియాశీలుడవుతాడు, క్రియాశీలుడు కాకపోతే కనీసం క్రియాశీలుడు కావడానికి కావలసిన ఆవేగానుభూతిని పొందుతాడు.' (సోషల్ సైకాలజీ-పుట 25) మనోవిజ్ఞాన వికాసక్రమంలో మెక్డూగల్ స్థానం దాదాపు మధ్యేమార్గంలో ఉంటుంది. ఆయన అభిప్రాయాలు జేమ్స్, షెడ్ మొదలయినవారి అభిప్రాయాలవలె ప్రాచీనాలూ కావు, అత్యాధునిక అమెరికన్ మానసిక శాస్త్రవేత్తల అభిప్రాయాలవలె పూర్తిగా నవీనాలు కావు. కాబట్టి ఆయన అభిప్రాయాలను ఆధారంగా గ్రహించడం మధ్యేమార్గాన్ని అవలంబించినట్లవుతుంది. మెక్డూగల్ అభిప్రాయాల్లోకూడా మార్పు వచ్చింది.

ఆయనే స్వయంగా తన అభిప్రాయాలను పరిష్కరించుకొంటూ వచ్చాడు. ఆయన మూల ప్రవృత్తులను, వాటితోకూడా ఉండే మనోవేగాలను కింది విధంగా వర్ణించాడు :

	మూల ప్రవృత్తి	వృత్తిగత భావం లేదా మనః సంవేగం
1.	భోజనోపార్జన (ఆహార సంపాదన ప్రవృత్తి)	క్షుధ (ఆకలి)
2.	వికర్షణ (త్యజించాలన్న లేదా దూరంగా తొలగి పోవాలన్న ప్రవృత్తి)	ఘృణ (జుగుప్స, అసహ్యం)
3.	కామం (ప్రేమ. కామం)	రతి
4.	భయం (దుఃఖప్రదమయిన దానినుంచి తప్పించుకొని పారిపోవాలన్న కోరిక, లేదా శరణం పొందాలన్న కోరిక)	భయం
5.	జిజ్ఞాస (కొత్తది, అద్భుతమయినది అయిన వస్తువులను అన్వేషిద్దామన్న ప్రవృత్తి)	ఔత్సుక్యం లేదా కుతూహలం
6.	సామాజికత (సజాతీయుల సాహచర్యం పొందాలన్న ప్రవృత్తి)	కలిసిఉండాలన్న కోరిక (సానుభూతి)
7.	పుత్రేషణ లేదా మాతృ భావన (పుత్రప్రేమ, పిల్లలను సంరక్షిద్దామన్న ప్రవృత్తి)	వాత్సల్యం
8.	ఆత్మప్రతిష్ఠ (తన వ్యక్తిత్వాన్ని ప్రదర్శిద్దామనీ, ఇతరులమీద దర్పం చూపిద్దామన్న ప్రవృత్తి)	అహంకారం
9.	ప్రణతి లేదా ఆధీనత్వం (తనకంటే బలవంతుడిపట్ల ఆదరం, ప్రశ్రయం, అధీనత్వం మొదలయిన ప్రవృత్తి)	దైన్యం
10.	యుయుత్స లేదా క్రోధం (ఆటంకాలను, విఘ్నాలను చిత్తుచేసే ప్రవృత్తి)	క్రోధం
11.	శరణాగతి (తాను సాఫల్యం పొందలేక. నిరాశచెంది నపుడు ఇతరుల సహాయంకోరే ప్రవృత్తి)	ఆర్తి లేదా దుఃఖం
12,	నిర్మాణం (తగిన నిలవనీడ ఏర్పరచుకోవాలన్న ప్రవృత్తి)	సృజనోత్సాహం
13.	పరిగ్రహం (కోరినవస్తువులను పొందాలనీ, వాటిమీద అధికారం నిలబెట్టుకోవాలనే ప్రవృత్తి)	ఆధికారభావం
14.	హాస్యం (ఇతరుల దోషాలను, వికృతులను చూసి నవ్వాలన్న ప్రవృత్తి)	హాసం

మొదట్లో మెక్డూగల్ 14 మూల ప్రవృత్తులనే పరిగణించాడు. కాని తరవాత ఇంకో నాలుగు కూడా జోడించాడు.

1. విశ్రాంతి (comfort) — శరీరానికి సుఖం కలిగించే స్థానాన్ని వెదుక్కోవడం.

2. నిద్ర — విశ్రాంతి లేదా నిద్రపోదామన్న ప్రవృత్తి.
3. భ్రమణం — కొత్త స్థలాలలో తిరుగుదామన్న కోరిక.
4. దగ్గు, తుమ్ము, శ్వాస-ప్రశ్వాసాలు, మోచనం మొదలయినవి.

కాని ఈ నాల్గింటికి స్పష్టంగా శరీరక్రియలతోనే సంబంధం. అందుచేత వీటికి సహకరించే మనోవికారాలు కాని మనస్థితులు కాని ఎక్కువ స్పష్టంగానూ, విశిష్టంగానూ లేవు. మొత్తంమీద ఇవి మనకంత ఉపయోగకరమయినవి కావు, పైన చెప్పిన 14 ప్రవృత్తి మూలమయిన మనోవికారాలలో కూడా క్షుత్తు (ఆకలి) పూర్తిగా శారీరకమయినదే, కాబట్టి కావ్యంలో దానికి ఎక్కువ ఉపయోగముంటుందని ఆశించడం వ్యర్థం. అదీగాక, మిగతా 13 కూడా, అతివ్యాప్తి-అవ్యాప్తి దోషాలతో కూడుకొన్నవే. అవి స్పష్టంగా పరస్పరం ఒకదాని పరిధిలో ఇంకొకటి ప్రవేశించేవే. ఉదాహరణకు సృజనోత్సాహం, అధికారభావం అహంకార పరిధిలోకే వస్తాయి. దైన్యమూ, ఆర్తి కూడా పరస్పరం అంతభిన్నమయినవి కావు. నిజానికి అవి ఒకే ప్రవృత్తికి రెండు అభివ్యక్తులు. ఈవిధంగా పాశ్చాత్య మనోవిజ్ఞానంలో కూడా ప్రవృత్తిమూలకమయిన మనోవికారాలు సాధారణంగా పదే. రతి, హాసం, క్రోధం, భయం, ఘృణ (జుగుప్స), ఔత్సుక్యం, వాత్సల్యం అహంకారం, ఆర్తి. సహానుభూతి, ఇందులో మొదటి ఏడు సంస్కృత స్థాయిభావాలతో దాదాపు సమానమయినవే. అహంకారానికీ, ఉత్సాహానికీ పెద్దతేడా లేదు. కొంతమంది ఆచార్యులు వాత్సల్యాన్నికూడా స్థాయిభావంగా పరిగణించారు. కాని చాలామంది అది సామాన్యమయిన భావమే అని అభిప్రాయపడ్డారు. సహానుభూతినిగురించి ఇదే విషయం ఇంకా గట్టిగా చెప్పవచ్చు. ఇక సంస్కృత సాహిత్యశాస్త్రంలో ఒక స్థాయిభావం-శోకం-మిగిలిపోతుంది. ఆర్తి, సహానుభూతి- ఈ రెండింటిని శోకంలోని తత్త్వాలుగా పరిగణించవచ్చునేమో.

నేటి మనోవిజ్ఞానశాస్త్రం మెక్డూగల్ సిద్ధాంతాలని మించిపోయిందనీ, మూల ప్రవృత్తుల వర్గీకరణంలో, నిర్ణయంలో చాలా మార్పులు వచ్చాయని చెప్పడంలో ఎలాంటి సందేహమూ లేదు. జీవవిజ్ఞానమే మెక్డూగల్ సిద్ధాంతాలకు ఆధారమయితే, ఈనాడు అవచేతన శాస్త్రం, జీవవిజ్ఞానం ఆధారంగా మూలప్రవృత్తుల, మనోవేగాల వివేచనం జరుగుతున్నది. ఉదాహరణకు, రోనాల్డ్ ఫ్లెచర్ తన పుస్తకం 'ఇన్స్టింక్ట్ ఇన్ మేన్' (Instinct in Man) [క్రీ.శ. 1957) లో ఇచ్చిన పట్టికలో, మానసిక ప్రవృత్తులకంటే శారీరక ప్రవృత్తుల సంఖ్యే ఎక్కువగా ఉంది. ఫ్లెచర్ ఐదు శీర్షికలకింద మూలప్రవృత్తుల వర్గీకరణం చేశాడు: శరీరవిజ్ఞానం ఆధారంగా, మానసికానుభవం, మానసిక ప్రవృత్తి, ఉద్దీపక కారణాలు (చిహ్నాలు), పరిణామరూపమయిన (శరీర) ప్రవృత్తి దీనిలో మానసికానుభవం దాదాపు మనోవేగానికి పర్యాయం, మానసిక ప్రవృత్తి ఆంతరికానుభవాలకు, శారీరక ప్రవృత్తి బాహ్యానుభావాలకు సమానమయినవి, ఉద్దీపక కారణాలు విభావాలకు సమానమయినవి. ఈ పట్టికలో మొత్తం 10 మూలప్రవృత్తులు ఉటంకించబడ్డాయి. వీటిని వాస్తవవృత్తులు (Instincts proper or primary impulses) లేదా మూల ఆవేగాలు అన్నారు. ఇవి కాకుండా మూడు సామాన్య ప్రవృత్తులూ (General instinctive tendencies or ego tendencies) లేదా అహం ప్రవృత్తులూ, రెండు గౌణ (Secondary Impulses)

ప్రవృత్తులూ ఉన్నాయి. మొదటి వర్గంలో అంటే పది మూలప్రవృత్తులలో ఆరు శారీరక ప్రవృత్తులు. 1) శ్వాసనం (గాలి పీల్చడం) 2) భోజనం 3) పానం (త్రాగడం) 4) తాపరక్షణం (తగువిధంగా ఉష్ణోగ్రతను కాపాడుకోవటం) 5) స్వాపము 6) శరీర సుఖం కావాలని కోరిక 7) ఉత్సర్జన. మూడే మానసిక ప్రవృత్తులు. 1) భయం 2) సామాన్య స్ఫూర్తి లేదా ఉత్సాహం [క) క్రీడ ఖ) కుతూహలం గ) మృగయ (వేట)] 3) కామప్రవృత్తి [క) కామకేళి ఖ) కామజన్యమయిన ద్వేషం లేదా సంఘర్షణ గ) వాత్సల్యం ఘ) గృహస్థ ప్రవృత్తి]. రెండో వర్గంలో అంటే అహం-ప్రవృత్తులలో మూడు భేదాలు. 1) సుఖదుఃఖాలు 2) రాగ-విరాగాలు 3) ప్రవృత్తి-నివృత్తులు. మూడవ వర్గంలో అంటే గౌణ-ఆవేగాలలో కేవలం రెండే భేదాలు. 1) కుంఠ (వైఫల్యం) లేదా నిరాశ 2) ఆశ-ఆకాంక్షలు.

బలాబలాల ఈ భేదం చైతన్యంకంటే శరీరంయొక్క వర్ధమానమైన మహత్త్వానికే ద్యోతకం. ఈ మార్పు నూతన విషయావిష్కారానికి (సంబోధనకు) పర్యాయంకాదని మా అభిమతం. ఈ భేదం గతిని సూచిస్తుంది కాని ప్రగతినికాదు అంటే మెక్డూగల్ మొదలయిన మధ్యేమార్గవర్తులయిన మనోవిజ్ఞాన శాస్త్రవేత్తల సిద్ధాంతాలకంటే, ఈ అత్యాధునిక పరిశోధనలు చిట్టచివరకు ఆమోదయోగ్యాలవుతాయని చెప్పడం కష్టం. అయినప్పటికీ మనో వేగాలతో సంబంధం ఉన్నంతమటుకు, పై పట్టికలోని మూడు మానసిక మూలప్రవృత్తులలో కూడా ఎన్నో స్థాయిభావాల ఉనికి యథావత్తుగా గ్రాహ్యమే. 1) భయం 2) ఉత్సాహం 3) కుతూహలం 4) రతి 5) వాత్సల్యం (పరిమితంగా అయినాసరే) 6) క్రోధం. 'హాస్యం' వదలివేయబడింది లేదా సామాన్యస్ఫూర్తిలోని 'క్రీడా' భేదంలో అదికూడా మిళిత మయిపోయింది. 'శోకం' రెండో వర్గంలోని అహం ప్రవృత్తులలో-'దుఃఖం'లో-పరిగణింప బడవచ్చు. ఇదేవిధంగా 'జుగుప్స'నుకూడా ఈ వర్గానికే చెందిన 'విరాగం'(avoidance)లో, 'నిర్వేదాన్ని', 'నివృత్తి'లో కలిపివేయవచ్చు.

పై విధంగా వివేచన చేయడంలో నా అభిప్రాయం సంస్కృతంలోని నవరసాల విశ్వజనీనత్వాన్ని నిరూపించడం కాక, మన పూర్వులు చేసిన వర్గీకరణ పూర్తిగా ఆధార రహితమూ, కపోలకల్పితమూ కాదు అని సూచించడానికి మాత్రమే. స్థాయిభావం ఉనికి పౌరస్త్య-పాశ్చాత్య మనోవిజ్ఞానాలకు ప్రతికూలంకాదు. పూర్తిగా నిర్దుష్టం కాకపోయినా సంఖ్యా నిర్ధారణకూడా పూర్తిగా నిరాధారంకాదు. కాని ఏదైనా వర్గీకరణంకాని, సంఖ్యా నిర్ధారణంకాని నిర్దుష్టం కాగలుగుతుందా ?

సంచారి భావ వివేచన

సంచారి భావాలస్థితి ఇంత స్పష్టంగాలేదు. సంస్కృత కావ్యశాస్త్రంలో సంచారి భావం ఈ విధంగా నిర్వచించబడింది :

'విశేషాదాభిముఖ్యేన చరణాద్ వ్యభిచారిణః ।
స్థాయిన్యున్మగ్న నిర్మగ్నాస్త్రయస్త్రింశచ్చ తద్భిదాః ॥'
(సా. ద. 3-140),

[స్థిరంగా ఉన్న రత్యాది స్థాయిభావంలో ఉన్మగ్నమూ - నిర్మగ్నమూ అంటే ఉదయిస్తూ - నశిస్తూ ఉండే (స్థాయిభావరూపమయిన జలాలలో తరంగాలవలె సంచరించే) భావాలు సంచారులు.]

సంచారిభావాల సంఖ్య ముప్ఫయిమూడు అని పరిగణించబడింది. భరతుడు కింది విధంగా వాటిని పట్టించాడు :

నిర్వేదం, గ్లాని, శంక, అసూయ, మదం, శ్రమ, ఆలస్యం, దైన్యం, చింత, మోహం, స్మృతి, ధృతి, వ్రీడ, చపలత్వం, హర్షం, ఆవేగం, జడత్వం, గర్వం, విషాదం, ఔత్సుక్యం, నిద్ర, అపస్మారం, స్వప్నం (సుప్తి), విబోధం, అమర్షం, అవహిత్థ, ఉగ్రత, మతి, వ్యాధి, ఉన్మాదం, మరణం, త్రాసం, వితర్కం.

పై వివరణం వల్ల భరతుని దృష్టిలో పై భావాల అభినయాత్మకరూపమే ప్రధానమనీ, మనోవైజ్ఞానికరూపం గౌణమని స్పష్టమవుతున్నది. అందువల్ల ఆయన ఎనిమిది రసాలలో సామాన్యంగా సంచరితమయ్యే సంచారి భావాలలో మానసికంగా, శారీరకంగా ఉండే దాదాపు అన్ని అవస్థలను జమకట్టివేశాడు. సంచారి భావాల వాస్తవస్థితి ఏమిటన్న విషయంలో విద్వాంసులలో చాలా అభిప్రాయభేదమున్నది. మనోవిజ్ఞానం ఆధారంగా నేటి విద్వాంసులు (డా॥ రాకేష్‌గుప్త - Psychological Studies in Rasa - పుట. 145) ముప్ఫయిమూడు సంచారి భావాలను కింది విధంగా విభజించారు.

1. కేవలం పద్మాల్గే భావాలు లేదా మనోవికారాలు- అవి నిర్వేద, శంకా, హర్ష, దైన్య, ఉగ్రతా, చింతా, త్రాస, అసూయ, అమర్ష, గర్వ, వ్రీడా, ఆవేగ, విషాద, ఔత్సుక్యాలు.

2. మనోవేగాలు కాకుండా జ్ఞానాత్మకానుభూతులు మాత్రమే అయినవి నాలుగు. అవి ధృతి, మతి, వితర్క, అవహిత్థలు.

3. శరీర సంవేదనలు మాత్రమే అయినవి ఐదు. అవి గ్లాని, శ్రమ, ఆలస్య, మద, మోహాలు.

4. పది అయితే మానసిక అనుభూతుల కోటిలోకే రావు. అవి స్మృతి, స్వప్న, నిద్ర, విబోధ, జడత, చపలత, అపస్మార, వ్యాధి, ఉన్మాద, మరణాలు.

డా॥ గులాబ్‌రాయ్‌కూడా ఈ ప్రసంగంలో కొన్ని ప్రశ్నలు లేవనెత్తి, వాటికి సమాధానాలు చెప్పారు. (సిద్ధాంత్ ఔర్ అధ్యయన్ - పుట. 132-134). శ్రమ, స్వప్నం, నిద్ర, విబోధం, అపస్మారం, ఉన్మాదం, వ్యాధి వీటికి మనస్సుతో సంబంధమే లేదన్నది మొదటి సందేహం. ఈ భావాల భౌతికస్థితి ఉన్నమాట సత్యమే కాని తదనుకూలమయిన మానసికస్థితికూడా ఉందని వారి సమాధానం, త్రాసం, శంక, విషాదం, అమర్షం మొదలయిన కొన్ని భావాలకు స్వతంత్రమయిన అస్తిత్వమే లేదన్నది రెండవ సందేహం. అవి భయం, శోకం, క్రోధంవంటి స్థాయిభావాలలో మిళితమయిపోతాయికదా ! సామ్యం ఉన్నప్పటికీ శంకాత్రాసాలకు భయానికీ, అమర్షానికి క్రోధానికీ, విషాదానికి శోకానికీ స్పష్టమయిన భేదమున్నది కదా అని వారు జవాబు చెప్పారు. ధృతి, మతి, అవహిత్థలాంటి కొన్ని సంచారి భావాలు జ్ఞానమూలకాలు కదా అని మూడో సందేహం. జ్ఞానమూలకాలు కావడంవల్ల అవి

భావాలు కావడానికి ఎలాంటి అభ్యంతరమూ లేదు, ఎందుకంటే దాదాపుగా భావాలు అన్నీ జ్ఞానాశ్రితాలే కదా !

సంప్రదాయబద్ధులయిన ఇతర పరిశోధకులు 'రసగంగాధరం' ఆధారంగా డా॥ రాకేష్ చేసిన ఆక్షేపణలను ఖండించి, మొత్తం ముప్పయిమూడు సంచారిభావాలు చిత్తవృత్తి-రూపాలే అని నిరూపించారు. భౌతికస్థితులు అనుకొనేవాటిలో కూడా చిత్తవృత్తిరూపమయిన భావస్థితి అనివార్యంగా ఉంటుంది. ఉదాహరణకు, 'వ్యాధి'లో మనస్తాపం, 'నిద్ర'లో చిత్తసంమీలనం, 'స్వప్నం'లో జ్ఞానం. ఇదే విధంగా జ్ఞానాత్మకానుభవంకూడా చిత్తవృత్తి రూపమే. ఎందుకంటే భారతీయ దర్శనం జ్ఞానాన్ని చిత్తవృత్తికంటే భిన్నమని పరిగణించదు.

పై వివేచన ఆధారంగా సంచారిభావాల ఔచిత్య-అనౌచిత్యాల విషయంలో మూడు అభిప్రాయాలున్నాయి.

1. 'స్థాయి' భావానికున్న అర్థంలో 'సంచారి', భావంకాదు. భరతుడు వ్యాపకమయిన అర్థంలో 'భావ' శబ్దాన్ని వాడాడు. కాబట్టి సంచారులలో మనోవికారాలు, మనోవేగాలు మాత్రమేకాక, ఎనిమిది రసాలతో - ముఖ్యంగా వాటి అభినయంతో ప్రత్యక్షమూ ఘనిష్ఠమూ అయిన సంబంధం ఉన్న, శారీరక - మానసిక అవస్థలన్నీ పరిగణించబడ్డాయి. అందువల్ల ప్రతి సంచారిభావం శుద్ధభావరూపం లేదా చిత్తవృత్తిరూపం కాదు. భరతుని వివరణంవల్లా, ధనంజయుడి వ్యాఖ్యలవల్లా ఈ అభిమతం ఇంకా బలపడుతుంది. ఆయా ప్రసంగాలలో వ్యాధి, ఉన్మాదం, అపస్మారం, నిద్ర, విబోధం మొదలయిన శారీరకరూపాల పైననే ఎక్కువ మొగ్గుచూపబడింది. ఉదాహరణకు,

భరతుడు : అపస్మారం దేవ, యక్ష, నాగ, బ్రహ్మరాక్షస, భూత, ప్రేత, పిశాచాలు ఆవహించడంవల్లనూ లేదా వారిని స్మరించడంవల్లనూ, ఉచ్ఛిష్ట (ఎంగిలి) భోజనం చేయడంవల్లనూ, శూన్యభవనంలో ఉండటంవల్లనూ, అశుచికాల ప్రభావంచేతనూ, పరిపతనం (పడటం), వ్యాధి మొదలయిన కారణాలవల్లనూ కలుగుతుంది. దానిని కంపించిపోవడం నిశ్వాసం, ఉత్కంపం, పరిగెత్తడం, పడిపోవడం, చెమటలు పట్టడం, నురుగులు కక్కడం, నాలిక వెళ్ళబెట్టడం మొదలయిన అనుభవాలద్వారా అభినయించాలి.

ధనంజయుడు : ప్రారబ్ధవశాత్తు గ్రహజనితమయిన దుఃఖం మొదలయిన వాటివల్ల కలిగే ఆవేగాన్ని అపస్మారం అంటారు. నేలమీద పడిపోవటం, వణకటం, చెమటలు పట్టడం, నురుగులు కక్కటం మొదలయినవి అపస్మారానికి అనుభవాలు.

(దశరూపకం, 4-25)

2. సంచారిభావాల వివేచనలో మనోవిజ్ఞానశాస్త్రాల, తర్కశాస్త్రాల సమర్థనీయమయిన ఆధారం ఏదీలేదు. కాబట్టి వాటి విధానం, వర్గీకరణ సరిమైనదికాదు. సగంకంటే తక్కువ సంచారిభావాలు 'భావాలు' అనడానికి తగినవి. ఇందులోకూడా కొన్ని స్థాయి భావాలలో కలుస్తాయి, మరికొన్ని జ్ఞానాత్మక అనుభూతులు లేదా భౌతిక (శారీరక) సంవేదనలు మాత్రమే. చాలామటుకు మానసిక అనుభూతి కోటిలోనికి రానేరావు.

౩. అన్ని సంచారిభావాలు స్థాయిభావాలవలె విశుద్ధమయిన భావాలు కావనడం సమంజసమే. అయినప్పటికి జగన్నాథ పండితరాయలు నిరూపించినట్లుగా, వాటిలో ఏ ఒక్కదాని చిత్తవృత్తి రూపాత్మకత్వాన్ని సందేహించడానికి వీలులేదు. మరణం అంటే అర్థం వాస్తవమయిన మృత్యువు కాక ప్రాణావసానదశకు ముందున్న మూర్ఛ మాత్రమే· శారీరక, బౌద్ధిక చేతన ప్రధానంగా ఉన్నవికూడా చేతన లేదా చిత్తవృత్తి రూపమయినవే' కాబట్టి చాలామటుకు సంచారిభావాలు బౌద్ధిక ప్రక్రియలు లేదా శరీర సంవేదనలు లేదా భౌతిక అవస్థలు మాత్రమే అనే నిర్ణయం సముచితమయింది కాదు. ఎందుకంటే వీటికి అనుభూతిపరమయిన రూపం ఉండనే ఉంటుంది కదా! వాస్తవమయిన ఆధారాన్ని తెలుసుకోకుండా పరంపరగా వస్తున్న సంప్రదాయాన్ని ఖండించడం ఉచితంకాదు.

పై అభిమతాలలో ప్రతిదాంట్లోను తప్పకుండా సత్యాంశమున్నది. భరతుడి రస వివేచనాన్ని సుష్ఠుగా అధ్యయనం చేసిన తరవాత 'భావ' శబ్దాన్ని ఆయన చిత్తవృత్తికంటే ఎక్కువ వ్యాపక అర్థంలో ఉపయోగించాడన్నది స్పష్టమవుతుంది. అదీగాక అన్ని సంచారిభావాలు విశుద్ధ చిత్తవృత్తి రూపాలు కావు. భరతుడి అభిప్రాయానుసారం నాట్యం లోకానుకృతి; అందువల్ల ఆయన ఆయా రసాల మూలభావాల సందర్భంలో ఆస్థాయిరూపంలో సాధారణంగా ఉత్పన్నమవుతూ ఉండేటటువంటివీ, ఆయా రసాలకు సంబంధించినవీ అయిన ప్రముఖ మానసిక, శారీరక స్థితులను సంచారులలో (సంచరణశీలమయిన అవస్థలుగా) పరిగణించాడు. ప్రతి సంచారిభావానికి తన అనుభూతిగతమయిన రూపముంటుందన్న పండితరాయల స్పష్టీకరణంకూడా నిరాకరించదగిందికాదు. శరీర వికారాలు ప్రధానంగా ఉండే వ్యాధి, అపస్మార, మరణాదులకు, ప్రధానంగా బుద్ధితత్త్వంఉన్న ధృతి, మతి, వితర్కాదులకుకూడా తమ తమ విశిష్టమయిన అనుభూతి ఉంటుంది. కాబట్టి వ్యాధిజన్యమయిన శరీర వికారాలు కాక, మనస్తాపం మొదలయిన మనోవికారాలుకూడా, సంచారిభావాలలోకే వస్తాయి. కాని ఈ రెండు తర్కాలను అంగీకరించినప్పటికీ ఇంకా ఎన్నో సందేహాలు మిగిలిపోతాయి.

(1) సంచారులలో భరతుడు కేవలం విశుద్ధభావాలనే పరిగణించలేదు, అనేక ంచారిభావాలు శారీరక లేదా బౌద్ధిక ప్రక్రియారూపాలుకూడా అని అనుకొన్నట్లయితే, ంటి క్రియలు ఇంకా ఎన్నో ఉన్నాయి కదా! శారీరక క్రియలను వ్యాధి, అపస్మారం ం, మోహం, గ్లాని, శ్రమ, జడత మొదలయినవానిదాకానూ, బౌద్ధిక క్రియలను ధృతి, తి, వితర్కం, స్మృతి మొదలయినవాటిదాకానే ఎందుకు పరిసీమితం చేయాలి అన్న ప్రశ్న కలుగుతుంది. అపస్మారంకూడా వ్యాధే. నిత్యమూ మనం లోకంలో చూసే, అనుభవించే వ్యాధులు ఇంకా ఎన్నో ఉన్నాయి. అయితే శీతజ్వరాన్ని, దాహజ్వరాన్ని మాత్రమే ఎందుకు ఉటంకించాలి? ధృతి, మతి, వితర్కం కాక, లోకంలో నిత్యం అనుభవించే ఇంకా ఎన్నో విచారసంబంధమయిన స్థితులు ఉన్నాయి రకరకాలయిన ఆ స్థితులను వేరు వేరుగా ఉటంకించక, పరస్పరం సమానమయిన ఈ స్థితులను స్వతంత్రరూపంలో వర్ణించడంలోని విశిష్టమయిన ఔచిత్యం ఏమిటి? ఈ వర్గీకరణకు ఒక నిశ్చితమయిన ఆధారం లేదని చెప్పడమే మా తాత్పర్యం. పై తర్కంవల్ల భరతుని అభిప్రాయం స్పష్టమవుతోంది.

కాని శరీరావస్థలకు, బౌద్ధిక క్రియలకు 'భావాలు' అని పేరు పెట్టడంలోని ఔచిత్యం నిరూపితం కావడంలేదు.

(2) వ్యాధి, జడత, వితర్కం, మతి మొదలయినవాటికి తమ తమ అనుభూతి గతమయిన రూపం ఉంటుంది, కనక వాటినికూడా చిత్తవృత్తులుగానే పరిగణించాలి అన్న తర్కంకూడా పూర్తిగా నిర్ణాయకంకాదు. మనోవిజ్ఞానంలోకూడా కనీసం నిద్ర, విబోధం, విశ్రాంతి, శ్రమ, గ్లాని మొదలయినవాటిని మూలప్రవృత్తుల మానసిక అనుభవాలుగానే పేర్కొనడం జరిగింది. అయినప్పటికి అవి 'భావాలు' అని నిరూపితంకాదు. ఈ విధంగా నయితే జీవితంలోని ప్రతిపని చిత్తవృత్తిగానే పరిగణింపబడవచ్చు. ఎందుకంటే మనస్సు ద్వారా అనుభూతంకాని పనిఅంటూనే ఉండదు. అలా అయితే సంఘటనకు, భావానికి, విషయానికి, అనుభూతికి గల భేదమే నశించిపోతుంది. చివరకు దర్శనశాస్త్రాధారంగా ఇదే నిరూపించబడవచ్చు కాని ఇక్కడ మనం మూలతత్త్వాన్ని గురించి ఆలోచించక, వ్యావహారిక వర్గీకరణాన్ని గురించే ఆలోచిస్తున్నాము. అది అభేదబుద్ధిమీద ఆధారపడిందికాక భేదబుద్ధి మీద ఆధారపడినదే.

(3) మూడో ప్రశ్న సంఖ్యకు సంబంధించింది. ఏ దృష్టితో ఆలోచించినా సంచారుల సంఖ్యను కేవలం ముప్పయిమూడే అని నిరూపింపడం అసాధ్యం. సంచారులను విశుద్ధ చిత్తవృత్తులుగా, మనోవికారరూపాలుగా పరిగణించినా, వాటిని లెక్కపెట్టటం సులభం కాదు. ముఖ్యంగా నేటి మనోవిజ్ఞానశాస్త్రానుసారంగా వాటి లెక్క అసంభవమే. దర్శనశాస్త్రం, ఆచారసంహిత, కావ్యం మొదలయిన వాటిలో ఉటంకించబడిన భావాల పేర్లను మాత్రం సంకలనం చేస్తేనే, వాటి సంఖ్య ఎన్నో రెట్లు అవుతుంది. వీటిలో బౌద్ధికానుభూతులనుకూడా కలిపితే ఇక చెప్పనక్కరలేదు. మన నిత్యజీవితంలోనే కావ్యశాస్త్రంలో పరిగణించబడని భావాలు ఎన్నో మన అనుభవానికి వస్తాయి. సంస్కృత కావ్యశాస్త్రాచార్యుల ముందుకూడా ఈ ప్రశ్న వచ్చింది. భానుదత్తుడు పది కామదశలను వ్యభిచారులలో కలిపివేశాడు. భోజుడు మొదలయినవారు 'హావా'దులను సమావిష్టం చేయాలన్నారు. అంతేగాక 'సాత్త్విక' భావాలను కూడా ఇందులోనే జమచేయాలనే ప్రయత్నంకూడా జరిగింది. మాత్సర్యం, ఉద్వేగం, దంభం, ఈర్ష్య, వివేకం, నిర్ణయం, క్లైబ్యం, క్షమ, కుతూహలం, ఉత్కంఠ, వినయం, సంశయం, ధార్ష్ట్యం మొదలయినవాటి విషయంకూడా చర్చకు వచ్చింది. కాని చివరకు వాటినన్నింటిని పరిగణితమయిన వ్యభిచారులలోనే కలిపివేశారు. ఉదాహరణకు మాత్సర్యాన్ని అసూయలో, ఉద్వేగాన్ని త్రాసంలో, దంభాన్ని అవహిత్థంలో, ఈర్ష్యను అమర్షంలో, వివేక - నిర్ణయాలను మతిలో, క్షమను ధృతిలో, క్లైబ్యాన్ని దైన్యంలో, ఉత్కంఠను ఔత్సుక్యంలో, వినయాన్ని లజ్జలో, సంశయాన్ని తర్కంలో, కుతూహలాన్ని చపలత్వంలో లెక్కకట్టివేశారు. కాని నేను దీనివల్ల తృప్తి కలగదు. ఇలా అయితే ధృతిని మతిలో, విషాదాన్ని చింతలో కలిపివేయవచ్చు కదా! పౌరస్త్యమీమాంస ప్రకారంకూడా వీటి పరిధిలోకిరాని మనోవికారాలు ఎన్నో ఉన్నాయి. ఉదాహరణకు - ఆదరం, శ్రద్ధ మొదలయిన వినయంయొక్క విభిన్నరూపాలు లేదా అనుకంపలో భేదాలయిన ఔదార్యం, దయ, స్నేహం మొదలయినవి, ద్వేషపక్షానికి చెందిన అసంతోషం (అసంతృప్తి),

అవమానం, అవిశ్వాసం మొదలయినవీ కూడా తీసుకోవచ్చు. పౌరస్త్య ఆలోచనాశాస్త్రం ఆధారంగానే డా॥ భగవాన్‌దాసు 64 మనోవికారాలని పరిగణించారు. అందులో పైన చెప్పినవన్నీ కాకుండా, సంస్కృత సాహిత్యశాస్త్రంలోని 33 లేదా 42 సంచారి భావాల పరిధిలోకి రానివి ఎన్నో ఉన్నాయి. నిజానికి ప్రఖ్యాత మానసిక శాస్త్రవేత్త జేమ్స్ చెప్పినట్లు మనోవికారాలను లెక్కించడం లేదా వాటిని వేర్వేరుగా వర్ణించడం కష్టసాధ్యమే కాక అసంభవంకూడా. ఎందుకంటే మనోవికారం అంటే వస్తువుపట్ల మనస్సు ప్రతిక్రియ అది ప్రతి వస్తువుతోపాటు మారుతూ ఉంటుంది. మనస్సులో ఎన్నో తరంగాలు ఉదయిస్తూ ఉంటాయి. అవి పరస్పరం ఎన్నో రూపాల్లో కలిసి, ఎన్ని రకాల మనోవికారాలను ఆవిర్భవింపజేస్తాయో ? సామాన్యంగా మౌలికమయిన మనోవికారాలను లెక్కకట్టడమే మహాకష్టం. ఇక మిశ్రాలూ, వ్యుత్పన్నాలూ అయిన మనోవికారాలకు అంతమెక్కడ ?

అందువల్ల సంచారి భావాల స్థితి అంత నిర్దుష్టం కాదన్న నిర్ణయాన్ని కాదనడం కష్టం. సంప్రదాయబద్ధుడయిన జగన్నాథపండితరాయలంతటివాడు కూడా ఈ అప్రియ సత్యాన్ని గ్రహించాడు. 'అథకథమస్య సంఖ్యానియమః' అంటే భావాలసంఖ్య 33 లేదా 34 మాత్రమే అని ఎలా నియమించగలం ? కాని చివరకు ఆయన 'మునివచనానుపాలనస్య సంభవ ఉచ్ఛృంఖలతాయా అనౌచిత్యాత్' – అనే తర్కాన్ని ప్రతిపాదించి, సంప్రదాయాన్ని అనుసరించడమే సముచితమని భావించాడు. భావాలని చెప్పే నవీనభావాలను, కొద్దో గొప్పో భేదమున్నప్పటికీ, శాస్త్రపరిగణితమయిన సంచారులలో అంతర్గతంచేసి, మునివచనాల గౌరవాన్ని నిలబెట్టగలిగినపుడు, ఉచ్ఛృంఖలత్వం ఎందుకు ? పండితరాయలతరవాత మూడు వందల ఏళ్లు గడిచిన తరవాత, భరత సంప్రదాయంపట్ల గౌరవభావం కలిగి ఉంటూ కూడా సంచారుల వివేచనను యథారూపంలో స్వీకరించడానికి వీలులేదని చెప్పేటందుకు సాహసించవచ్చు.

2
రస సంఖ్య

రస సంఖ్యను గురించిన ప్రశ్నకూడా ఈ సందర్భానికి సంబంధించిన ప్రశ్నే. స్థాయిభావాలను వివరిస్తున్న సందర్భంలో ఈ విషయాన్ని కొద్దిగా చర్చించాం కాని విషయ ప్రాధాన్యాన్ని చూస్తుంటే స్వతంత్రంగా వివేచించడమే బహుశ సమంజసమని తోస్తున్నది.

చారిత్రక వికాసక్రమం–భేదవిస్తారం

భరతుడు రస సంఖ్య ఎనిమిది అన్నాడు :

'శృంగారహాస్యకరుణ రౌద్రవీరభయానకాః ।
బీభత్సాద్భుతసంజ్ఞౌ చేత్యష్టౌనాట్యే రసాః స్మృతాః ॥ (6.16)

అంటే శృంగార, హాస్య, కరుణ, రౌద్ర, వీర, భయానక, బీభత్స అద్భుతాలు. ఈ సంఖ్యానిర్ధారణ స్వయంగా భరతుడు చేయలేదు. ఆయనకంటే ముందువాడయిన బ్రహ్మ లేదా ద్రుహిణుడన్న ఒక ప్రాచీన మహాత్ముడు ఈ నిర్ణయం చేశాడట (6-77 పూర్వార్థం).

'ఏతే హ్యష్టౌ రసాః ప్రోక్తా ద్రుహిణేన మహాత్మనా ।

అంటే భరతుడి సమయానికే ఈ సంఖ్య అతిప్రాచీనపరంపరాబద్ధమని తెలుస్తున్నది. ఆతరవాత భరతసిద్ధాంతాన్ని అత్యంత ప్రతిభాసంపన్నంగా వ్యాఖ్యానించిన అభినవుడు తన అభిప్రాయానికి అనుకూలంగా ఉన్న నాట్యశాస్త్రంలోని మరోపాఠాంతరం ఆధారంగా భరతుడుకూడా రసాల సంఖ్య తొమ్మిదనే పరిగణించాడని నిరూపించడానికి గట్టి ప్రయత్నం చేశాడు. కాని నాటకంలో శాంతరసాన్ని అంగీకరించనివారు 'బీభత్సాద్భుత శాంతాశ్చ నవ నాట్యరసాః స్మృతాః' అన్న వాక్యాంశానికి బదులు 'బీభత్సాద్భుతసంజ్ఞౌ చేత్యష్టౌ నాట్యే రసాః స్మృతాః' అన్నవిధంగా) 'అష్టౌ' అన్న పాఠాన్ని అంగీకరిస్తారు (హిందీ అభినవభారతి, పుట. 429). కాని ఈ కల్పనకు సరియైన ఆధారాలులేవు. భరతుడు చెప్పిన పై 'రససంఖ్యావర్ణన'లో రెండుసార్లు రసాలు ఎనిమిదనే చెప్పబడింది. ఆతరవాతకూడా చాలాచోట్ల భరతుడు రసాలు ఎనిమిదనే చెప్పాడు. ఉదాహరణకు ఉత్పత్తి, వర్ణం, అధిదేవత వీటి వర్ణనలో (నా. శా. 6, 40-46), భావాల సందర్భంలో 8 స్థాయి భావాలు, 8 సాత్త్వికభావాలు, 33 సంచారిభావాలు మొత్తం 49 అని చెప్పినప్పుడు (నా.శా 17)

78 గద్యభాగం, పుట. 108) మొదలయినవి చెప్పవచ్చు. ఈ ప్రసంగాలలోకూడా అభినవుడు వైకల్పిక పాఠాలనే సూచించాడు. దానివల్ల విషయనిరూపణ జరగదు. కనక భరతుడు రసాలు ఎనిమిదనే పరిగణించాడనడంలో ఎలాంటి సందేహంలేదు. అదీగాక ఇది ఆయన చేసిన స్థాపనకాదు, దానికి ప్రాచీన సంప్రదాయానికిచెందిన బలమయిన ఆధారం ఉంది.

భరతుడి తరవాత దండి కూడా కావ్యాదర్శంలో ఎనిమిది రసాలనే ఉటంకించాడు. 'ఇహ త్వష్ట రసాయత్తా రసవత్తా స్మృతాగిరామ్' (1.292). అంటే ఇక్కడ రసవదలంకారంలో నయితే, వాణి అష్టరసాలతో కూడిఉండటమే రసవత్తగా పరిగణించబడింది. కాని దండి తరవాత కొద్దికాలానికే ఉద్భటుడు శాంతాన్ని కలుపుకొని తొమ్మిది రసాలని నిస్సంశయంగా చెప్పాడు,

> 'శృంగార హాస్య కరుణ రౌద్ర వీర భయానకాః ।
> బీభత్సాద్భుత శాంతాశ్చ నవ నాట్యే రసాః స్మృతాః ॥ (4.4)

దండికి ఉద్భటుడికి మధ్య ప్రసిద్ధుడయిన ఆచార్యుడెవరూ లేరు. కాబట్టి శాంతరస పరికల్పన ఉద్భటుడే చేశాడని విద్వాంసుల అంచనా. కాని ఉద్భటుడు శాంతాన్ని వర్ణించిన పద్ధతి చూస్తే, ఆయన తన సమయంలో ప్రచారంలో ఉన్న రస సంఖ్యనే అనాయాసంగా గ్రహించాడని అనిపిస్తున్నది. అంటే ఉద్భటుడి కాలంనాటికి కావ్యశాస్త్రజ్ఞులు శాంతాన్ని రసంగా స్వీకరించారు, ఉద్భటుడు దాన్నే ఉటంకించాడు. ఉద్భటుడు నాట్యశాస్త్రానికి ఒక భాష్యం వ్రాశాడు. అది ప్రస్తుతం దొరకడంలేదు. అందులోనేమన్నా శాంతరసాన్ని గురించి తర్కపూర్ణంగా చర్చించాడేమోనని కూడా అనిపిస్తున్నది. అలాంటప్పుడు దొరుకుతున్న గ్రంథాలలో, శాంతసహితంగా నవరసాల వర్ణన మొట్టమొదటిసారిగా ఉద్భటుని 'కావ్యాలంకారసారసంగ్రహం'లోనే లభిస్తున్నదనుకోవడం సమంజసం. వామనుడు రస సంఖ్యనూ చెప్పలేదు, అన్నిరసాలపేర్లూ చెప్పలేదు. కాని రుద్రటుడు తాను స్వీకరించిన సంఖ్యలో ప్రేయోరసాన్ని జోడించాడు :

> 'శృంగార వీర కరుణ బీభత్స భయానకాద్భుతా హాస్యః ।
> రౌద్రః శాంతః ప్రేయానితి మంతవ్యా రసాః సర్వే'॥ (12-3)

స్నేహం (ప్రేమ) స్థాయిభావంగా ఉన్న ఈ ప్రేయోరసం బహుశ రుద్రటుడి స్వీయకల్పన కావచ్చు, కాని విద్వాంసులు ప్రేయోరసాన్ని ఆమోదించలేదు. రుద్రటుడికి సమకాలీనుడయిన రుద్రభట్టుకూడా తన 'శృంగార తిలకం'లో నవరసాలనుమాత్రమే వర్ణించి ఉండటం దీనికి స్పష్టప్రమాణం, నిజానికి రుద్రటుడుకూడా ఏదో ఒక కొత్తరసాన్ని కనిపెట్టాలన్న అభినివేశం కలవాడుకాదు, ఆయన లోల్లటుడు మొదలయిన కొంతమంది క్రాంతదర్శులయిన ప్రాచీనాచార్యులను అనుసరించినవాడు. వారు రసాల అనంతత్వాన్ని నమ్మినవారు. ఆయన అభిమతం ఇది;

> 'రసనాద్రసత్వమేషాం మధురాదీనామివోక్తమాచార్యైః।
> నిర్వేదాదిష్వపి తన్నికామమస్తీతి తేఽపి రసాః ॥' (12-4)

అంటే భరతాది ఆచార్యులు స్థాయిభావాలను రసాలుగా ఎందుకు పరిగణించారంటే అవి మధుర ఆహ్లాది రసాలవలె ఆస్వాద్యాలు. ఈ ఆస్వాద్యత్వం నిర్వేదాది సంచారిభావాలలోకూడా ఉంది, కనక అవికూడా రసత్వాన్ని పొందుతాయి. ఇది నిశ్చయంగా క్రాంతికారియైన కల్పనే. కాని సంప్రదాయ ప్రభావం వల్ల భోజుడు తప్ప ఏ ఇతర ఆచార్యుడు కూడా దీనిని అంగీకరించలేదు. ఈతని తరవాత ఆనందవర్ధనుడితో ధ్వనికాలం ప్రారంభమవుతుంది. ఆనందవర్ధనుడి ప్రవృత్తి విస్తారంకంటే వ్యవస్థావిధానంపట్ల ఎక్కువగాఉండేది. కాబట్టి అతడు రససంఖ్యను పెంచుతాడని ఆశించడం వ్యర్థం. అతడూ నవరసాలనే చర్చించాడు. ఈ యుగానికి చెందిన ఇద్దరు ప్రముఖులయిన ఆచార్యులు - ధనంజయ, అభినవగుప్తులు - ప్రస్తుత ప్రసంగాన్ని గురించి చర్చించారు. మహిమభట్టు, అగ్నిపురాణకర్త, మమ్మటుడు మొదలయినవారు రసానికి ఎంతో ప్రాధాన్యమిచ్చినా, రస సంఖ్య విషయంలో వారు కొత్తవిషయం ఏమీ చెప్పలేదు. ధనంజయుడు రసాలు ఎనిమిదా, తొమ్మిదా అన్న వివాదానికి సమాధానం చెపుతూ, నాట్యంలోనయితే ఎనిమిది రసాలే ఉండగలుగుతాయి. కొంతమంది విద్వాంసులు శమస్థాయి భావాన్ని, దాని పరిపాకమయిన శాంతరసాన్ని అంగీకరిస్తారు కాని రూపకాల్లో అది సమర్థనీయం కాదు అని నిర్ణయంచేశాడు : 'శమమపికేచిత్ప్రాహుః పుష్టిర్నాట్యేషు నైతస్య ।' (ద. రూ. 4-35) కావ్యంలో నవరసాలస్థితి ధనంజయుడికి ఆమోదయోగ్యమని దీని ధ్వని అని చెప్పవచ్చు. కాని ఆయన వివేచ్య విషయం రూపకం కాబట్టి శాంతరస వర్ణన ఆయనకు ప్రాసంగికం కాదు. ధనంజయుడు ప్రేయో, భక్తి రసాలను కూడా ఖండించాడు. ఆయనకంటే ముందువారయినవారో, ఆయనకు సమకాలికులయినవారో మృగయ (వేట), అక్ష (ద్యూత) రసాలనుకూడా వర్ణించారు. ధనంజయుడు వీటి నన్నింటిని నిరాకరించాడు :

'ప్రీతి భక్త్యాదయో భావా మృగయాక్షాదయో రసాః ।
హర్షోత్సాహాదిషు స్పష్టమంతర్భావాన్న కీర్తితాః॥'. (ద. రూ. 4-83)

(అంటే కొంతమంది ప్రీతి, భక్తి మొదలయినవాటిని స్థాయి భావాలనీ, మృగయ (వేట), ద్యూతం మొదలయిన వాటిని రసాలనీ పరిగణిస్తారు, ఇవి హర్షం, ఉత్సాహం మొదలయిన స్థాయిభావాలలోనే కలిసిపోతాయి. కాబట్టి వాటినిగురించి వేరుగా చర్చించడం సముచితమని భావించలేదు.)

ధనంజయుడి భావాలకు వ్యతిరేకంగా, అభినవగుప్తుడు, తన సంపూర్ణ బుద్ధిబలాన్ని ఉపయోగించి, శాంతరసాన్ని నాట్యంలోనూ కావ్యంలోనూ సుదృఢంగా ప్రతిష్ఠాపించాడు. ఈ సందర్భంలో కావ్యానికీ, నాట్యానికీ భేదం కూడా అంగీకరించలేదు. ఈవిధంగా అభినవుడు భ్రాంతిరహితంగానూ, నిస్సందేహంగానూ రసాలు తొమ్మిదేనని నిర్ణయించాడు. 'ఏవంతే న వైవ రసాః'. అంతకు మించీ కాదు, తక్కువా కాదు. కాని దీనితోపాటు అంగీకరించిన ఈ తొమ్మిది రసాలు కాకుండా ఇంకో మూడు రసాల ఉనికిని కొంతమంది విద్వాంసులు గుర్తించారనికూడా ఈయన అంగీకరించాడు అవి (1) ఆర్ద్రిత స్థాయిగాగల స్నేహరసం, (2) గర్వస్థాయికమయిన లౌల్యరసం, (3) భక్తిరసం. కాని భిన్నభిన్నలక్షణ

పీఠికి స్వతంత్రస్థితి నిరూపించుకోలేదు.

'ఆర్ద్రితారూపమయిన స్థాయిభావంతో యుక్తమయిన స్నేహం (దశమ) రసం అవుతుందనడం ఉచితంగా లేదు. ఎందుకంటే స్నేహం ఒక రకమయిన ఆకర్షణపేరు. ఇది అంతా (ఈరకమయిన ఆకర్షణం, స్నేహం) రతి లేదా ఉత్సాహాదులతో ఇమిడిపోతుంది. ఉదాహరణకు బాలకుడికి తలిదండ్రులపట్ల, యువకులకు మిత్రులపట్ల, లక్ష్మణాది సోదరుల పట్ల స్నేహం (ప్రేమ) కలగడమనేది 'రతి' లోనే సమావిష్టమయిపోతుంది. ఇదేవిధంగా పెద్దవారికి పుత్రాదుల పట్ల స్నేహం (ఇతర రసాలను అంగీకరించేవారు దీనిని వాత్సల్య రసమంటారు) గురించికూడా (ఇదికూడా రతిభావంలోనే అంతర్గతమయిపోతుంది.) గర్ధ రూపమయిన స్థాయిభావంకల లౌల్యరసఖండన సందర్భంలోకూడా ఇదే పద్ధతి. ఎందుకంటే హాసంలోకాని. రతిలోకాని లేదా మరేదో రసంలోకాని అది అంతర్గతమయిపోతుంది. ఇదే భక్తి రస సందర్భంలోకూడా. అంటే భక్తి వేరే రసంకాదు. అదికూడా రతిలోకాని, మరోభావంలో కాని అంతర్లీనమయిపోతుంది. (హిందీ అభినవ భారతి, పుట. 641)

భోజుడి సరస్వతీ కంఠాభరణంలోనూ, శృంగార తిలకంలోనూ, రససంఖ్యను గురించి విపులంగా చర్చించబడ్డది. భోజుడి ప్రవృత్తి బహు విషయసంగ్రహణ శీలమయినది. అందువల్ల ఆయన అప్పటిదాకా ప్రచారంలోఉన్న అభిమతాలన్నింటిని తన గ్రంథాలలో క్రోడీకరించే ప్రయత్నం చేశాడు. ఆయన ప్రసిద్ధ నవరసాలనే కాకుండా ప్రేయస్సు, ఉదాత్తం అనే రసాలనయితే స్పష్టంగా వర్ణించాడు.

(' ..ప్రేయాంసః శాంతోదాత్తోద్ధతా రసాః।' (స. కం. 5-164)

కావ్యమాల ప్రచురణంలో 'శాంతదాంతోద్ధతా రసాః' అన్న పాఠం ఉన్నదని డా రాఘవన్‌గారు శృంగార ప్రకాశంలోనుంచి ఉదాహరించి, నిరూపించారు. ఈ కొత్త రసాలు నాయకభేదాలు ఆధారంగా కల్పించబడ్డాయి.

ప్రేయస్సు : ధీరలలితుడు
శాంతం : ధీరప్రశాంతుడు
ఉదాత్తం : ధీరోదాత్తుడు
ఉద్ధతం : ధీరోద్ధతుడు.

కనక 'దాంతం' పాఠం సరియైనది కాదు. ఇవేకాకుండా భోజుడు ఒకవైపు స్వాతంత్ర్య, ఆనంద, ప్రశమ, పారవశ్యాలను, సాధ్వస, విలాస, అనురాగ, సంగమ రసాలను పై రెండు గ్రంథాలలో వివరించాడు. (స. కం. పుట. 719) నిజానికి భోజుడు రసాల అనంతత్వంలో విశ్వాసం ఉన్నవాడు. రుద్రటుడు, ఆతని భాష్యకారుడయిన నమి సాధువలె భోజుడుకూడా అన్నిభావాలు – స్థాయి, సంచారులేకాక సాత్త్వికాలు కూడా – రసత్వాన్ని పొందుతాయని భావించాడు. డా. రాఘవన్‌గారి 'The number of Rasas' అన్న పుస్తకంలో (పుట 124 - 125) ఈ విషయం విపులంగా చర్చించబడింది.

భోజుడి తరవాత హేమచంద్రుడు కూడా 'కావ్యాను శాసనం' లో అభినవుడి మాటలనే దాదాపు అనువదిస్తున్నట్లుగా స్నేహ, లౌల్య, భక్తి రసాలను ఉటంకించి ఖండించాడు.

"పరస్పరం స్వతంత్రాలయినవి ఈ తొమ్మిది రసాలే. అందువల్ల ఆర్ద్రితస్థాయిగా ఉన్న స్నేహాన్ని రసంగా ఎంచడం సమంజసంకాదు. ఎందుకంటే అది రతిలో అంతర్లీనమయిపోతుంది. ఇదేవిధంగా యువకులలో మిత్రులపట్ల స్నేహం రతిలోనూ, లక్ష్మణాదుల భాతృస్నేహం ధర్మవీరంలోను అంతర్భవించిపోతుంది. పెద్దవారికి పుత్రాదులపట్ల ఉన్న స్నేహం కూడా ఇంతే. ఇలాగే గర్ధస్థాయిగాగల లౌల్యరసం హాసంలోనో, రతిలోనో అంతర్భవించి పోతుందని చెప్పవచ్చు. ఇదే భక్తి విషయంలోను చెప్పవచ్చు.

(కావ్యానుశాసనం – పుట. 166)

హేమచంద్రుడి శిష్యులయిన రామచంద్ర – గుణచంద్రులు కూడా దాదాపు ఇలాంటి చర్చే చేశారు. కాని వారు ఇంకా మూడు రసాలను కూడా ఉటంకించారు, వ్యసనం, దుఃఖం, సుఖం అని.

'కాని వీటికి భిన్నమయిన రసాలు ఇంకా ఉండవచ్చు. ఉదాహరణకు తృష్ణరూపమయిన స్థాయిఉన్న వ్యసనం, ఆర్తిరూపమయిన స్థాయి ఉన్న దుఃఖం, సంతోష (సంతృప్తి) రూపమయిన స్థాయిభావం ఉన్న సుఖం మొదలయినవి (ఇతర రసాలుకూడా ఉండవచ్చు). కొంతమంది వీటిని రసాలుగానయితే పరిగణిస్తారు. కాని వీటిని పైన చెప్పిన నవరసాలలో అంతర్భవింపజేస్తారు.'
(హిందీ నాట్యదర్పణం–పుట. 308)

విశ్వనాథ కవిరాజు నవరసాలను అంగీకరించిన తరవాత దాదాపు స్పష్టమయిన మాటలలో వత్సలరసాన్ని కూడా అంగీకరించి, నియమిత విధానంలో దాన్ని సాంగోపాంగంగా వర్ణించాడు : 'స్ఫుటం చమత్కారితయా వత్సలం చ రసం విదుః' (స్పష్టంగా చమత్కారప్రదం కావడంవల్ల వత్సల రసాన్నికూడా అంగీకరించవచ్చు.) (సా. ద. – 3.251)

భానుదత్తుడు ఇంకో అడుగు ముందుకు వేశాడు. ఆయన మొదట రసానికి రెండు మౌలికమయిన వర్గాలను కల్పించాడు : 'స చ రసో ద్వివిధః లౌకికోఽలౌకికశ్చేతి' — అంటే రసం లౌకికమనీ, అలౌకికమనీ రెండు విధాలు. లౌకిక సన్నికర్షజన్యమయిన రసం లౌకికం, అలౌకిక సన్నికర్షజన్యమయిన రసం అలౌకికం. లౌకికసన్నికర్షానికి సాధనాలయిన ఇంద్రియాలు ఆరు కావడంవల్ల లౌకికరసం ఆరు రకాలు. అలౌకిక సన్నికర్షం అంటే జ్ఞానానికి ఉన్న మూడు రూపాలు, కారణంగా అలౌకికరసం మూడు రకాలు. 1) స్వాప్నికమయింది 2) మనోరథికమయింది 3) ఔపనాయికమయింది. ఈ అలౌకిక రసాలలో స్వప్నంలో ప్రాప్తించిన రసం స్వాప్నికం, మనోరథజన్య రసం మానోరథికం. ఈ రెండూ సుఖదుఃఖమయాలు. కావ్యంలోని పద–పదార్థాలు అంటే శబ్దార్థాలచేత, నాట్యంవల్ల సిద్ధించేది అలౌకిక రసాలలో మూడోది. అంటే అలౌకిక రసవర్గంలో ఉన్న మూడోరకం పేరు కావ్యరసం (లేదా నాట్యరసం). కావ్యరసాంతర్గతంగా సాధారణంగా పరంపరా సమ్మతమయిన

నవరసాలనే అంగీకరించినప్పటికీ, భానుదత్తుడు వాత్సల్యం, లౌల్యం, భక్తి అన్నవాటినే కాకుండా కార్పణ్యం, మాయ అన్న రెండు కొత్తరసాలను కూడా ఉటంకించాడు :

'మాయారసం' — 'చిత్తవృత్తిః ద్వివిధా ప్రవృత్తి ర్నివృత్తిశ్చేతి । నివృత్తౌ యథాశాంత రసస్తథా ప్రవృత్తౌ మాయారస ఇతి ప్రతిభాతి । ఏకత్ర రసోత్పత్తిరపరత్ర నేతి వక్తుమశక్యత్వాత్ । న చ స రతిరేవ స కస్యాస్తు వ్యభిచారీ । న శృంగారస్య, తద్వైరిణో బీభత్సస్యాపి తత్ర సత్త్వాదత ఏవ న బీభత్సస్యాపి .. నాఽపి శాంతస్య, తద్విరోధిత్వాత్ । న చ సామాన్య ఏవ రసస్తద్విశేషా ఇతరే భవంతి, శాంతరసస్య తర్హి రసాభాసత్వాపత్తేః । కింతు విద్యుత ఇవ రతిహాస - శోకక్రోధోత్సాహభయజుగుప్సా విస్మయాస్తత్రోత్పద్యంతే విలీనయంతే చ । తేన తత్ర తే వ్యభిచారి భావా ఇవ । లక్షణం చ ప్రబుద్ధ మిథ్యా జ్ఞానవాసనా మాయారసః । మిథ్యాజ్ఞానమస్య స్థాయిభావః । విభావాః సాంసారిక భోగార్జక ధర్మాధర్మాః । అనుభావాః పుత్రకలత్ర విజయ సామ్రాజ్యాదయః ।'

(రసతరంగిణి-పుట. 161)

దీని సారాంశమిది : 1) ప్రవృత్తి, నివృత్తి అని చిత్తవృత్తి రెండు రకాలు. నివృత్తిలో శాంతరసమున్నట్లుగా, ప్రవృత్తిలో మాయారసం ప్రతీతమవుతుంది. 2) మాయా రసాన్ని నిషేధించడానికి వీలు లేదు. ఎందుకంటే నివృత్తిలో శాంతరస కల్పన సమంజస మయిందయితే, ప్రవృత్తిలో మాయారసాన్ని నిషేధించేది ఎలా ? 3) అయితే ఇక్కడ మాయారసం స్వతంత్ర రసం కాక, రతి అంటే అనురక్తి యొక్క ఒక రూపమేనన్న సందేహం కలగవచ్చు. అది స్వతంత్రస్థాయి కాక కేవలం వ్యభిచారి మాత్రమే అయితే దీనికి వ్యభిచారి అన్నదే జవాబు. నిజానికి పరస్పరం అనుకూల-ప్రతికూలాలయిన అన్ని రసాలలో సమభావంతో మాయ ఉంటుంది. ఏ వ్యభిచారి భావంకూడా ప్రతికూల రసాలలో సమ భావంతో ఉండలేదు. అంటే విపరీత రసాలలోకూడా సంచరించగలిగిన వ్యభిచారిభావం ఒక్కటికూడా లేదు కాబట్టి ఈ సందేహం సముచితం కాదు. 4) మాయారసం స్వతంత్ర రసం కాకుండా సాధారణ రసానికి పర్యాయమన్న మరో సందేహం కలగవచ్చు. అంటే శాంతం కాకుండా ఇతర ప్రసిద్ధ రసాలు దాని విశిష్టరూపాలు లేదా ప్రకారాలు. ప్రవృత్తి రూపిణి అయిన మాయరసానికి పర్యాయమయితే, దాని వ్యతిరిక్తరూపమయిన, నివృత్తి మూలకమయిన 'శాంతం' రసంకాకుండా రసాభాసం అయిపోతుందని సమాధానం చెప్పవచ్చు. 5) అందువల్ల మాయస్వతంత్ర రసమే, వ్యభిచారి భావంకాదు. రతి, హాస, శోకాదులయిన ఎనిమిది భావాలు విద్యుత్తు (మెరుపు) వలె అందులో ఆవిర్భవించి-తిరోభవిస్తూ ఉంటాయి. అందువల్ల అదే మాయారసానికి వ్యభిచారి భావాలు. 6) మాయారస లక్షణం కిందివిధ మవుతుంది. మిథ్యాజ్ఞానవాసనే ప్రబుద్ధమయి, ఉపచితమయి మాయారసాన్ని ధరిస్తుంది. దీనిస్థాయి భావం మిథ్యాజ్ఞానం, ప్రాపంచిక భోగాలను కలిగించే ధర్మాధర్మాలు విభావాలు, పుత్ర-కళత్ర, విజయ, సామ్రాజ్యాదులు అనుభావాలు.

కార్పణ్యరసం – రసప్రసంగ ప్రారంభంలో భానుదత్తుడు వాత్సల్య, లౌల్య, భక్తిరసాలతోపాటు ఇంకో క్రొత్తరసాన్ని కూడా ఉటంకించాడు, అది కార్పణ్యరసం. దానికి స్థాయిభావం స్పృహ. 'నను వాత్సల్యం, లౌల్యం, భక్తిః కార్పణ్యం నా కథం న రసః। ఆర్ద్రితాఽభిలాష శ్రద్ధాస్పృహాణాం స్థాయిభావానాం సత్త్వాదితి'. (The number of Rasas Dr. Raghavan, పుట. 141) కాని ఇది సూచన మాత్రమే. భానుదత్తుడికి వాత్సల్య లౌల్య భక్తిరసాలతో పాటు కార్పణ్యరసం కూడా ఆమోదయోగ్యం కాదు. ఎందుకంటే ఆర్ద్రిత, అభిలాష, శ్రద్ధ వలెనే స్పృహకూడా వ్యభిచారిభావం మాత్రమే, స్వతంత్ర స్థాయిభావం కాదు. వాత్సల్యం కరుణరసానికి వ్యభిచారి భావమయినట్లు, భక్తి శాంత రసానికి వ్యభిచారి భావమయినట్లు. కార్పణ్యం కూడా హాస్యానికి వ్యభిచారిభావం మాత్రమే.

ఈ ప్రసంగంలో బహుశ వైష్ణవాచార్యుడయిన రూపగోస్వామి చేసింది చివరి ప్రయత్నమేమో. ఆయన కావ్యశాస్త్రజ్ఞులు-భక్తిరసం కాదు, భావం అని చేసిన నిర్ణయాన్ని తీవ్రంగా ప్రతిఘటించాడు. ఆయన విధివశాత్తుగా భక్తిని ప్రధాన రసంగాను, మిగిలిన రసాలను గౌణ రసాలుగాను నిరూపించాడు. ఆయన అభిప్రాయానుసారంగా రసం రెండు రకాలు :

1) ముఖ్య రసాలు

శాంత భక్తిరసం	శాంతి స్థాయి
ప్రీత భక్తిరసం	ప్రీతి స్థాయి
ప్రేయో భక్తిరసం	సఖ్యం స్థాయి
వత్సల భక్తిరసం	వాత్సల్యం స్థాయి
మధుర భక్తిరసం	మధురరతి స్థాయి

2) గౌణ రసాలు

హాస్య భక్తిరసం	హాసరతి స్థాయి
అద్భుత భక్తిరసం	విస్మయరతి స్థాయి
వీర భక్తిరసం	ఉత్సాహరతి స్థాయి
కరుణ భక్తిరసం	శోకరతి స్థాయి
రౌద్ర భక్తిరసం	క్రోధరతి స్థాయి
భయానక భక్తిరసం	భయరతి స్థాయి
బీభత్స భక్తిరసం	జుగుప్సారతి స్థాయి

రస భేదాలకున్న విస్తారం ఇంతటితో ఆగిపోతుంది. ఇవి కాకుండా మరొక్కరసం 'వ్రీడనక రసం' గురించి, డా. రాఘవన్‌గారు, జైనుల అనుయోగద్వార సూత్రం ఆధారంగా వ్రాశారు. (The number of Rasas. పుట. 141). వ్రీడనకర రసానికి స్థాయిభావం వ్రీడలేదా లజ్జ. పై సూత్రానికి టీకాకారుడయిన మలధారి హేమచంద్రుడు (12 వ శతాబ్దం) వ్రీడనక రసానికి బదులు భయానక రసాన్ని పరిగణిస్తారు అని వ్రాశాడు. కాని భయానక

రసం తనకు కారణభూతమయిన రౌద్రానికి అంగమే. కనక దానికి వేరేగా సత్త(ఉనికి)లేదు. భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలో సూత్రకారులకు, టీకాకారులకు ఎలాంటి స్థానమూలేదు, అయినప్పటికీ కేవలం కొత్తదనం దృష్ట్యానే ప్రేడనక రసాన్ని ఉటంకించడం అసమంజసం కాదు.

సంస్కృతంలో మేధావంతులయిన ఆచార్యులలో జగన్నాథ పండితరాయలు చివరివాడు. ఆయన ఈ విస్తార ప్రవృత్తిని చాలా ప్రబలంగా ఖండించి. సంప్రదాయ పునః ప్రతిష్ఠను సమర్థించాడు. 'రసానాం నవత్వగణనా చ మునివచన నియంత్రితా భజ్యేత, ఇతి యథాశాస్త్రమేవ జ్యాయః।' అంటే భక్తి మొదలయిన రసాల సమావేశంవల్ల ముని చేసిన సంఖ్యా నియమానికి భంగం వాటిల్లుతుంది, కనక శాస్త్రాన్ని అనుసరించడమే శ్రేయస్కరం.

(హిం రస గంగాధరం, పుట. 176)

మధ్య యుగానికి ఆధునిక యుగానికి చెందిన ఆచార్యుల అభిమతాలు.

మధ్యయుగంలో భారతీయ భాషలలో కావ్యశాస్త్ర వికాసం దాదాపు ఆగిపోయింది కేవలం హిందీభాషలోనే పూర్తిగా రెండు శతాబ్దాలపాటు రీతికావ్యం బాగా విస్తరిల్లింది. కాని ఇక్కడ జరిగింది కూడా చాలామటుకు వర్ణనాత్మకమే తప్ప సమీక్షాత్మకం ఏమాత్రం కాదు. అందువల్ల హిందీ రీతి కవులకు ముఖ్యంగా సంస్కృతంలోని రస సంప్రదాయాన్ని దేశభాషలలో అవతరింపచేసి పోషించినట్టి గౌరవం దక్కుతుంది. రససంఖ్యా ప్రసంగంలో కొంతమంది విస్తార ప్రియులయిన కవులు–ముఖ్యంగా కేశవదాసు, దేవ్ అన్నవారు–శృంగారానికి 'ప్రచ్ఛన్న'. 'ప్రకాశ' అన్న భేదాలను అంగీకరించారు. దేవ్ రసాన్ని లౌకిక, అలౌకిక భేదాలను ప్రతి రసానికి స్వనిష్ఠం పరనిష్ఠం అన్న భేదాలను వేరువేరుగా వర్ణించాడు. వీటిల్లో నూతనత్వం ఏదీలేదు. రుద్రటుడు, భోజుడు ప్రచ్ఛన్న, ప్రకాశ భేదాలను ఉటంకించారు. భానుదత్తుడు లౌకిక, అలౌకిక, స్వనిష్ఠ–పరనిష్ఠ భేదాలను చెప్పాడు. దేవ్ చెప్పిన లౌకిక–అలౌకిక భేదాలు భానుదత్తుడు చెప్పినవే. కాని వ్యాఖ్యలో కొద్దిగా తేడా వచ్చింది. భానుదత్తుడు కావ్య రసాలను అలౌకిక రస తృతీయ భేదమయిన ఔపనాయికానికి ఉప భేదాలుగా పరిగణించాడు. కాని దేవ్ వాటిని లౌకికరసానికి ఉపభేదాలుగానే పరిగణించాడు. తరవాత అలౌకికరస భేదాలలో–స్వాప్నిక, మనోరథిక, ఔపనాయికలలో–వరుసగా స్వప్నం, మనోరథం, లీల వీటిద్వారా హరి రసాన్నే స్థాపించాడు. ఈ భేదానికి కారణం ఏమిటి ? భ్రాంతా లేక అభిప్రాయ భేదమా ? భక్తి రసాన్ని వ్యావహారికంగానూ, సైద్ధాంతికంగానూ నిరూపించిన తరవాత, దేవ్ భానుదత్తుడి అక్షమతాన్ని పరిష్కరించాడు.

(భావ విలాసం, పుట. 66–67)

ఆధునిక విద్వాంసులు ఉపభేదాలని గుర్తించి ఎక్కువగా ఆలోచించక, మూల రసాల చర్చమీదనే తమ దృష్టిని కేంద్రీకరించారు. హిందీలో సర్వప్రథమంగా భారతేందు

హరిశ్చంద్ర తమ 'నాటకం' అన్న గ్రంథంలో ప్రాచీన సంప్రదాయం పట్ల నిష్ఠను వ్యక్తీక రిస్తూ కూడా రస సంఖ్యా నియమితిని గట్టిగా నిషేధించాడు :

'భలే! రసాలను అంగీకరించడం కూడా వేదధర్మాన్ని అంగీకరించినట్లే, ఏది వ్రాసి ఉన్నదో దాన్ని అంగీకరించడం లేకపోతే పతితుడు (భ్రష్టుడు) కావడం! రసం అనుభవ సిద్ధ మయిన విషయం. దీనిని అంగీకరించటానికి ప్రాచీనుల అవసరంలేదు. అది (రసం) అనుభవంలోకివస్తే ఒప్పుకోండి, లేకపోతేలేదు.'

ఆయన పూర్వులు స్వీకరించిన పట్టికలో భక్తి, వాత్సల్య, సఖ్యాలు కాకుండా ప్రమోద రసాన్ని, లేదా ఆనందరసాన్ని కూడా గట్టిపట్టుదలతో జోడించాడు. వీటిల్లో కూడా మొదటి మూడింటిని సంస్కృతాచార్యులు ఆమోదించే ఉన్నారు, నాలుగోదయిన ప్రమోద రసం లేదా ఆనందరసం కూడా భారతేందు కల్పన కాక భోజాది కల్పనే. అయినప్పటికీ భారతేందు పూర్తి ఆత్మ విశ్వాసంతో ఈ నాలుగు రసాలను నిరూపించాడనడంలో ఎలాంటి సందేహమూ లేదు. ఉదాహరణకు, సఖ్యం యొక్క స్వతంత్రసత్తాను ఉద్ఘోషిస్తూ ఆయన ఇలా వ్రాశారు:

'సఖ్యాన్ని జనం శృంగారాంతర్గతమని అంటారు. కృష్ణార్జునల ప్రసంగంలోనూ, అలాగే ఆపదసమయంలో ఇద్దరు మిత్రుల సాంగత్యంలోను శృంగార రసస్థితి ఎలా కుదురు శృంగారానికి స్థాయి రతి, మరి మైత్రిలో రతికి పనేమిటి?'

(కవివచన సుధ, పుట. 178-179)

ఈ యుగంలో హిందీ, మరాఠీ, వంగభాషలలోనే రసశాస్త్రం సర్వాధికంగా సమృద్ధంగా ఉందని చెప్పాలి. అందులోనూ మరాఠీ, హిందీలలో సర్వోన్నతమయింది. ఈ భాషలన్నింటి కావ్యశాస్త్రాలలోను దాదాపు పైపన్నెండు రసాల ఖండన మండన పూర్వక మయిన చర్చ జరుగుతూవచ్చింది. హిందీలో హరిఔధ్, మరాఠీలో డా. వాట్వేలాంటి సమర్థులయిన ఆచార్యులు వాత్సల్య రసాన్ని ప్రతిష్ఠించారు. హిందీలో సేఠ్ కన్హైయాలాల్ పోద్దార్ మొదలయినవారు, మరాఠీలో చాఫేకర్, వాట్వే మొదలయినవారు చాలా గట్టిగా భక్తిరస ప్రతిష్ఠచేశారు. కాని ఇవి కాకుండా సమకాలీనమయిన కవిత్వం ఆధారంగా కొన్ని క్రొత్తరసాల కల్పన కూడా తప్పనిసరి అయిపోయింది. ఉదాహరణకు, ప్రకృతిరసం (ఉదాత్త రసం), దేశభక్తిరసం, క్రాంతిరసం, ఉద్వేగరసం, ప్రక్షోభరసం.

ప్రకృతి రసం : హిందీలో ఆచార్య రామచంద్రశుక్లా ప్రకృతిరసాన్ని ప్రబల మయిన తర్కాలతో స్థాపించారు. ఆయన ప్రకృతియొక్క ప్రత్యక్షమూ, కావ్యనిబద్ధమూ అయిన రెండురూపాల ఆస్వాదంలోను రసస్థితిని స్వీకరించారు. (1) దూరతీరాల వరకు వ్యాపించి ఉన్న పచ్చటి గుట్టలమధ్య విహరిస్తూ, స్వచ్ఛమయిన జల ప్రవాహాలు, అటు-ఇటు పొడుచుకొని వచ్చినట్లు కనిపించే రాతిబండలు, రంగు రంగుల పువ్వులతో నిండి ఉన్న పొదరిళ్ళు, వీటి రామణీయకంలో మనస్సు పరవశం చెందినపుడు, స్వార్థమయ జీవితంలోని శుష్కత్వానికి, విరసత్వానికి మన మనస్సు ఎంతదూరంగా తొలగిపోతుంది ? ఇది రసదశ

కాకపోతే మరేమిటి?.... (2) ప్రకృతి దృశ్యాలు మన భావాలకు ఆలంబనం అయినప్పుడు, ప్రకృతి దృశ్యాల వర్ణనలో రసం ఏమిటే అన్న సందేహానికి తావేలేదు.

(రస మీమాంస, పుట. 143)

ప్రకృతి వర్ణన యొక్క రసాత్మక రూపస్థాపనకు భారతీయ - పాశ్చాత్య కావ్యాలలో తగినంత ఆధారం లభిస్తుంది కాని ప్రత్యక్ష ప్రకృతిరస స్థాపన శుక్లాగారి మౌలిక కల్పన. ఇది అతి వివాదాస్పదమయింది కూడా. ఎందుకంటే శాస్త్రంలో ఎంత పరిష్కృతమయినా, ఉదాత్తమయినాసరే, ప్రత్యక్షానుభవాన్ని రసానుభూతిగా పరిగణించకుండా, లౌకిక భావానుభూతిగానే పరిగణించారు.

ఈ ప్రకృతి రసానికి స్థాయిభావం రతి. శుక్లాగారు దీనిని సాహచర్య జన్యం అంటూ కూడా, వాసనాగతంగానే పరిగణించారు. ఎందుకంటే మానవుడి ఆదిమ సహచారిణి అయిన ప్రకృతిపట్ల ప్రేమ, నేడు ఒక సంస్కారంగా రూపొందింది. ప్రకృతిరసంలో ప్రకృతి స్పష్టంగా ఆలంబనమే, ఉద్దీపనం కాదు: ప్రకృతిని కేవలం ఉద్దీపనంగా పరిగణించే వారిని శుక్లాగారు చీవాట్లు పెట్టారు. శుక్లాగారి తర్కం తిన్నగానడిచేది. కావ్యంలో ప్రకృతివర్ణన చదివి మనం నిశ్చయంగానే భావమయానందంలో నిమగ్నులమవుతాం, ఈ భావమయ ఆనందమే రసం, అందువల్ల ప్రకృతి కావ్యం నిశ్చయంగానే రసాత్మకం. 'ఆశ్రయం, ఆలంబనం. మొదలయిన సంపూర్ణ రససామగ్రి ప్రకృతి కావ్యంలో లభించదు, లేదా ప్రకృతి పట్ల రతిభావం ఏకాంకమయింది (ఏకపక్షమయినది), ఆలంబన ప్రతిక్రియవల్ల అది పుష్టం కాదు' అని దీనికి విరుద్ధంగా చెప్పే తర్కం అసంగతమయింది. ఎందుకంటే రసపరిపాకానికి ఆలంబన వర్ణన మాత్రమే చాలు. మరాఠీలో విష్ణుశాస్త్రి చిపలూణ్‌కర్. రా. భి. జోషీ, వీ. వీ. భిండే ఉదాత్తరసరూపంలో ప్రకృతి రసాన్నే నిరూపించారు. చిపలూణ్‌కర్ ఉదాత్త రస శాస్త్రీయ వివేచన అయితే చేయలేదు కాని కాళిదాసాది సంస్కృత కవుల ప్రకృతీ కావ్య వీక్షణ చేస్తూ. చాలాచోట్ల గీనిని స్వతంత్రంగా ఉటంకించాడు. రా. భి. జోషీ ఉదాత్తరసాంతర్గతంగా ప్రకృతియొక్క చిత్తాకర్షక వర్ణనను మాత్రమే స్వీకరించాడు: 'ఒక ప్రసంగం లేదా పర్వత, అరణ్యాది స్థలాల వనసౌందర్యాన్ని అత్యంత స్వాభావికంగానూ, చిత్తాకర్షకంగానూ వర్ణించిన వర్ణన ఉదాత్తరస మవుతుంది.' (సులభ అలంకార్, పుట. 55) కాని వి. వా. భిండే 'ఉదాత్త' శబ్దం యొక్క అర్థాన్నికూడా నిర్వహిస్తూ, ప్రకృతి భవ్యరూపాల వర్ణననే ప్రస్తుత రసాంతర్గతంగా గ్రహించారు. 'ప్రకృతి భవ్యదృశ్యాల అంటే ఆకాశం, సముద్రం, నది, పర్వతం, అరణ్యం మొదలయిన వాటి ప్రశాంతవర్ణన లేదా పంచమహాభూతాల క్షోభం వర్ణించినపుడు, విన్నప్పుడు కలిగే అంతఃకరణ వృత్తిని, ఉదాత్తరసం అంటారు.'

దేశభక్తి రసం : సంస్కృత శాస్త్రీయ సంప్రదాయానికి భిన్నంగా, ఆధునిక భారతీయ కావ్యంలో కొట్టవచ్చినట్లు కనిపించే ప్రధానరసం దేశభక్తిరసం,హిందీలో డా. గులాబ్ రాయ్, మరాఠీలో శ్రీ శివరామ్‌పంత్, పరంజపే, ప్రొ. జోగ్ ఈ రసానికి స్వతంత్ర ప్రతిపత్తి కల్పించారు. ప్రొ. జోగ్ 'నేటి కావ్యంలో దేశభక్తికి ఉన్న స్థానాన్ని చూస్తే, దానికి

స్వాభావికంగానే రస-పదవి లభిస్తుంది.' అని 'అభినవ కావ్యప్రకాశ్‌లో (పుట.115) అన్నారు. డా॥ గులాబ్‌రాయ్, ప్రొ. జోగ్ అభిప్రాయానుసారం దీనిస్థాయి భావం దేశప్రేమ కాని శ్రీ పరంజపే దేశప్రేమకు బదులు దేశాభిమానానికి ప్రాధాన్యమిచ్చారు. వీరేకాక హిందీలో ఆచార్య శుక్లాగారు, శ్రీ ర. కే. కేల్కర్, శ్రీ కృ. కొల్హాట్‌కర్ మొదలయిన విద్వాంసులు కూడా దేశభక్తి గొప్పదనాన్ని అంగీకరించారు. కాని వీరు ప్రేమకు వ్యాపకరూపం కల్పిస్తూ దేశభక్తిని దాంట్లోనే కలిపివేశారు.

ఇతరమైన కొత్తరసాలు : క్రాంతి, ఉద్వేగం, ప్రక్షోభం :- ఆధునిక కావ్య ప్రవృత్తులను దృష్టిలో ఉంచుకొని మరాఠీలో కొన్ని కొత్తరసాలు కల్పించబడినాయి. శ్రీ జావదేకర్ క్రాంతిరసాన్ని, శ్రీ విద్యాధర్ వామన్ భిడే మొదలయినవారు ఉద్వేగరసాన్ని శ్రీ ఆత్మారామ్ రావ్‌జీ దేశపాండే ప్రక్షోభరసాన్ని కొత్తగా కల్పించారు. శ్రీ జావడేకర్ క్రాంతిరసం అవయవాలను గురించి వివేచించలేదు. బహుశ అవసరం కూడా అనిపించి ఉండదు. ఎందుకంటే క్రాంతికి అర్థమూ-స్వరూపమూ స్వతహాగా స్పష్టమయినవే. శ్రీ భిడే ఉద్వేగరసాన్ని ఈ విధంగా నిర్వచించారు. 'సమాజంలో లేదా సమాజంలోని ఒక విశిష్ట వర్గంలో కనిపించే అవినీతి, దుర్వ్యసనాలు, హాస్యాస్పదమయిన ఆచార-వ్యవహారాలు మొదలయినవి కారణంగా అనుభూయమానమయిన త్రాసం, దుఃఖం, అసహ్యం లేదా ఖేదంవల్ల కలిగే అంతఃకరణవృత్తిని ఉద్వేగమంటారు.' ఇదే విధంగా ప్రక్షోభరస విషయంలో శ్రీ దేశపాండే గారి అభిమత సారాంశమిది :- స్థాయిభావం-సహ సంవేదమూలక సంవేగం; ఆలంబనం-దళిత వర్గాల కష్టాలు మొదలయినవి: ఉద్దీపనం-వారి సంకట పరిస్థితులు; సంచారిభావాలు-ఆవేగం, అమర్షం, కారుణ్యం మొదలయినవి; అనుభావాలు-సంఘర్షాన్ని సూచించే అనేకమయిన శారీరక చేష్టలు.

ఈ నవీన రసాల పరికల్పనకు ప్రేరణ ఆధునిక భారతీయ సాహిత్యంలో వివిధ నవీన ప్రవృత్తుల వల్ల కలిగిందని చెప్పాల్సిన అవసరంలేదు. పాశ్చాత్య సాహిత్య ప్రభావం వల్ల, నవజాగరణం ఫలితంగా భారతీయ సాహిత్యంలో ఉదయించిన చైతన్యం, అనేక రూపాలలో సంప్రదాయానికి భిన్నమయినది, కొత్తది, అందువల్లఅనుగమనాత్మక పద్ధతి (deductive method) లో ఆలోచిస్తే, ఈ కొత్త సాహిత్య రచనలను సమీక్షించడానికీ, విలువ కట్టడానికీ, కావ్యశాస్త్ర సిద్ధాంతాలలో, విషయాలలో కూడా పరిష్కారం - పరిశోధనలు ఆఖ్యాన - పునరాఖ్యానాలు అవసరమయి పోయాయి. పైన చెప్పిన కొత్తరస పరికల్పనలు కావ్యశాస్త్రంలో ఈ అనుగమనాత్మక పునరాలోచనకు పరిణామాలు.

ఉపభేద విస్తారం

ఈ విస్తర ప్రవృత్తి రసభేదాల దాకానే పరిసీమితం కాలేదు. ఉపభేదాల విస్తరణ కూడా ఏమంత తక్కువకాలేదు. స్వయంగా భరతుడే ఉపభేదాలను పూర్తిగా విస్తరింపచేశాడు.

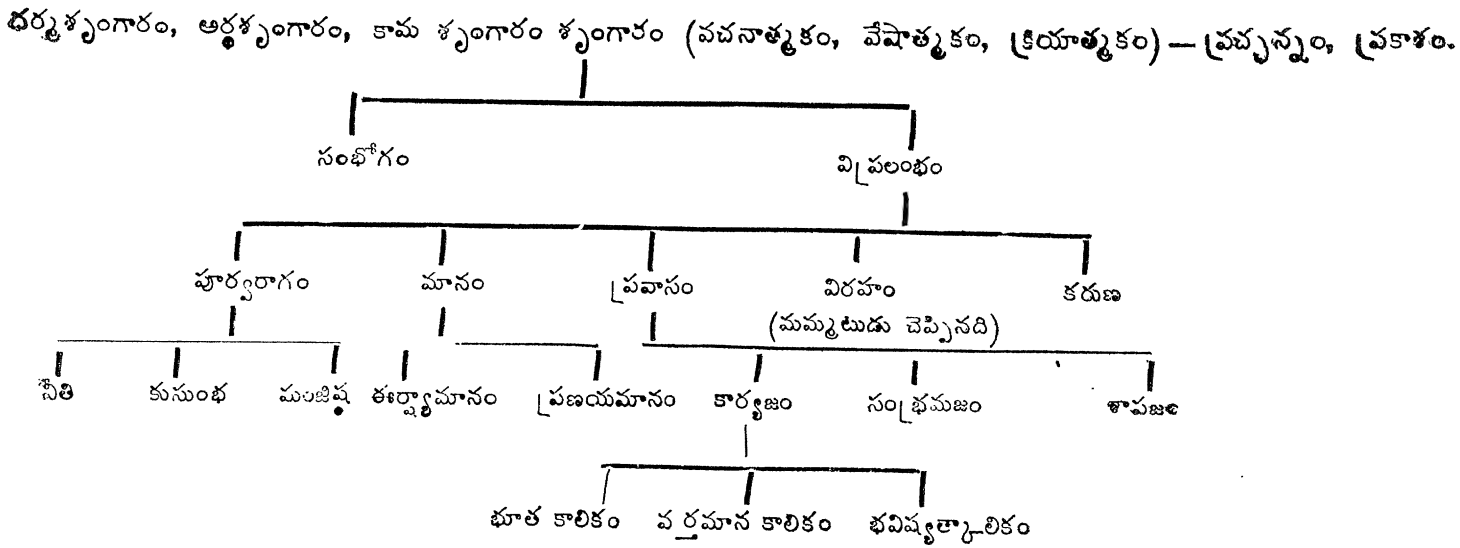
శృంగారరస ఉపభేదాలు : భరతుడు అవస్థానుసారంగా శృంగారానికి 1(సంభోగమనీ (2) విప్రలంభమనీ, రెండుభేదాలు చేశాడు. 'కాని భరతుడు వీటిని భేదాలన

కుండా, 'అధిష్ఠానా' లన్నాడు. ఈ విషయాన్ని స్పష్టంచేస్తూ, అభినవుడిలా అన్నాడు: 'ఇక్కడ శృంగారం, రూపంచేత అధిష్ఠితమవుతుంది, అందువల్ల అవస్థ (అధిష్ఠానమనిపించు కుంటుంది). అందువల్ల గోత్వంయొక్క 'శాబలేయత్వం' (రెండు రంగులు కలిగిఉండటం) 'బాహులేయత్వం' (చాలారంగులు కలిగి ఉండటం) వలెనే ఈ రెండు (అంటే సంభోగ శృంగారం, విప్రలంభ శృంగారం) శృంగారరస భేదాలు కాదు, ఆ రెండు దశలలో సమాన రూపంగా ఉన్న ఆస్వాదాత్మక రతియొక్క ఆహ్వాద్యమాన రూపం శృంగార రసమవుతుంది. (హిం. అ. భారతి, పుట. 543)

ఆ తరవాత భరతుడు రెండు విభిన్న దృక్పథాలతో శృంగారాన్ని మూడు రకాలుగా విభజించాడు, అభినయ దృష్టితో వచనాత్మకం, వేషాత్మకం, క్రియాత్మకం అని. పురుషార్థాల దృష్టితో ధర్మశృంగారం, అర్థశృంగారం, కామ శృంగారం అని మూడురకాలు. అభినయం దృష్టితో చేసిన భేదాలకు కావ్యమూలచేతన లేదా శృంగార మనోవిజ్ఞానంతో ఎలాంటి సంబంధమూ లేదు. ఈ మూడు భేదాలు ఆ తరవాతి కాలంలో స్వాభావికంగానే మూలబడి పోయాయి. పురుషార్థాల మీద ఆధారపడిన భేదాల స్వతంత్ర-అస్తిత్వం ఆమోదించబడలేదు. కేవలం నాట్యదర్పణంలోనూ, భోజుడి శృంగార ప్రకాశంలోనూఇవి ఉంటంకించ బడ్డాయి. (రాఘవన్. నంబర్ ఆఫ్‌రసాసౌ. పుట. 145)

ఈ విధంగా మొదటి రెండు అధిష్ఠానాలు మాత్రమే శృంగార భేదాలుగా ప్రచారం లోకి వచ్చాయి. భరతుడి తరవాత రుద్రటుడు సంభోగ, విప్రలంభాలను యథావత్తుగా స్వీకరిస్తూ, బహుశ మొట్టమొదటిసారి విప్రలంభానికి నాలుగు ఉపభేదాలను స్పష్టంగా ఉటంకించాడు. ప్రథమానురాగం, మానం, ప్రవాసం, కరుణ అని నాలుగు ఉపభేదాలు. (కావ్యాలంకారం, 14-1, 12-6). ఇవి గాక ఆయన శృంగారానికి ప్రచ్ఛన్నమనీ, ప్రకాశమనీ ఇంకా రెండు భేదాలు చెప్పాడు. వాటిని భోజుడు కూడా అనుసరించాడు. ధనంజయుడు మూల భేదాలలో కొద్దిగా పరివర్తనంచేసి, రెండుచోట్ల, మూడు భేదాలను కల్పించాడు - అయోగం, విప్రయోగం, సంభోగం. పూర్వరాగం లేదా అయోగాన్ని విప్రలంభానికి ఉపభేదంగా పరిగణించకుండా, స్వతంత్ర భేదంగానే పరిగణించాడు. విప్రయోగాంతర్గతంగా కరుణకు కూడా స్వతంత్రస్థానం ఇవ్వబడలేదు. ఒకరు మరణించినపుడు, రెండోవ్యక్తి విలపిస్తున్నపుడు కరుణరసమే. ఉదాహరణకు అజవిలాప ప్రసంగం తీసుకోండి. కాని కాదంబరిలోని మహా శ్వేత-పుండరీక ప్రసంగంలో వలె మరణం తరవాత దైవశక్తి చేత ఆలంబనం మళ్ళా జీవితు డయినట్లు వర్ణన ఉంటే, అక్కడ (శాపజ) వియోగప్రవాసమే అవుతుంది. ఈ విధంగా విప్ర యోగంలో రెండే ఉపభేదాలు మిగిలిపోతాయి: మానం, ప్రవాసం. ఈ రెండింటికి తమ తమ ఉపభేదాలున్నాయి. మానానికి (1) ఈర్ష్యామానమనీ, (2) ప్రణయమానమనీ, ప్రవాసానికి (1) కార్యజన్యమనీ (భూత, భవిష్యత్, వర్తమానం), (2) సంభ్రమ జన్యమనీ (దైవిక మయిన లేదా మానుష విప్లవ కారణమయిన) (3) శాప జన్యమనీ మూడు రకాలున్నాయి. మమ్మటుడి ప్రవృత్తి విస్తారం కంటే వ్యవస్థపట్ల ఎక్కువ. ఆయన రసభేదాలపట్లగానీ ఉప భేదాల విస్తారం పట్లగానీ ఎక్కువ అభిరుచి చూపించలేదు. ఈ ప్రసంగంలో కేవలం విప్రలంభా

నికి ఉన్న ఉపభేదాలలోనే కొద్దిగా తేడా కనిపిస్తుంది. ఆయన నాలుగుకు ఐదు ఉపభేదాలను అంగీకరించాడు. (1) అభిలాషా నిమిత్తకం (పూర్వరాగం), విరహ నిమిత్తకం, ఈర్ష్యా నిమిత్తకం (మానం), ప్రవాస నిమిత్తకం, శాపనిమిత్తకం. ఇందులో 'విరహమే' కొత్తది. హేమచంద్రుడు కరుణ విప్రలంభాన్ని 'కరుణ'గానే పరిగణించాడు కాని శృంగారభేదంగా ఒప్పుకోలేదు. కాని ఆయన శిష్యుడయిన రామచంద్రుడు మమ్మటుడు చెప్పిన ఐదు భేదాలను యథావత్తుగా స్వీకరించాడు. ఆతనికంటే సాహిత్యదర్పణ కారుడయిన విశ్వనాథుడి మనస్సులో విస్తారం పట్ల వ్యామోహం ఎక్కువ. ఆయన పూర్వరాగానికి మూడు భేదాలు ఏర్పరచాడు. (1) నీలిరాగం-బయటికి ఎక్కువ తళుకు బెళుకులు చూపించకుండా, హృదయంలో గంభీరంగా చోటుచేసుకొని ఉండేది. ఉదాహరణకు సీతారాముల ప్రేమ. (2) కుసుంభరాగం - బయటికి గొప్పగా కనిపించి, చివరకు నశించిపోయేది. (3) మంజిష్ఠారాగం - స్థిరంగానూ ఆకర్షకంగానూ ఉండేది. (సా. ద. 3-195). భానుదత్తుడు కూడా నవీనత్వాన్ని ప్రదర్శించడానికి ప్రయత్నం చేశాడు కాని కుదరలేదు. ఆయన నిరూపించిన విప్రలంభానికి ఉన్న ఐదు భేదాలు దాదాపు మమ్మటుడు నిరూపించినవే. 'విరహాని'కి బదులుగా 'గురునిదేశం' మాత్రం ఉటంకించాడు అంతే. అవి ఇవి: దేశాంతరగమన కారణంగా (ప్రవాసజన్యం), గురునిదేశం కారణంగా, అభిలాష కారణంగా (పూర్వరాగం), ఈర్ష్యకారణంగా (మానం), శాపంకారణంగా, (రసతరంగిణి, పుట. 140) ఇవి కాకుండా కూడా ఆయన ఇంకా మూడు ఉపభేదాలను ఉల్లేఖించాడు : సమయహేతుకం, దైవహేతుకం, విద్వాది (ఉపద్రవాది) హేతుకం; కాని ఇవికూడా నియమతంతో కాకుండా ప్రసంగవశాత్తు ఉల్లేఖించ బడ్డాయి.


ధర్మశృంగారం, అర్థశృంగారం, కామ శృంగారం శృంగారం (వచనాత్మకం, వేషాత్మకం, క్రియాత్మకం) — ప్రచ్ఛన్నం, ప్రకాశం.
సంభోగం
విప్రలంభం
పూర్వరాగం
మానం
ప్రవాసం
విరహం
(మమ్మటుడు చెప్పినది)
కరుణ
నీలి
కుసుంభ
మంజిష్ఠ
ఈర్ష్యామానం
ప్రణయమానం
కార్యజం
సంభ్రమజం
శాపజం
భూత కాలికం
వర్తమాన కాలికం
భవిష్యత్కాలికం

హాస్య ఉపభేదాలు :- భరతుడు మూలంగా హాస్యానికి రెండు ఉపభేదాలు చెప్పాడు. 1) ఆత్మస్థం-విదూషకుడు లేదా పాత్ర స్వయంగా నవ్వడం 2) పరస్థం-ఇతరులను నవ్వించడం. అభినవుని అభిప్రాయానుసారం ఆత్మస్థం అంటే ప్రమాదచిత్తంలో ఉద్భవించే హాస్యం. అంటే స్వగతమయిన హాస్యం, పరస్థం అంటే ఇతరులు నవ్వుతుండగా చూస్తే, కలిగేది. అంటే అన్యత్ర సంక్రాంతమయిన హాస్యం. (హిం. అ. భారతి, పుట. 573). డా. రాఘవన్‌గారు 'స్వయం హసతి', 'పరం హాసయతి' అనే దానికి వరసగా ఇలా అర్థం చెప్పారు, ఇతరులతోపాటు నవ్వడం, ఇతరులపట్ల నవ్వడం. కాని ఇది పాశ్చాత్య హాస్య భేదాల ఆరోపణ మాత్రమే, పై మాటలకు సరియైన అర్థం మాత్రం కాదు. ఆ తరువాత ఆశ్రయం ప్రకృతిభేదాన్ని బట్టి మళ్ళీ ఆరు భేదాలు చేయబడినవి. ఉత్తమ ప్రకృతిలో 1) స్మితం 2) హసితం, మధ్యమ ప్రకృతిలో 3) విహసితం 4) ఉపహసితం, అధమ ప్రకృతిలో 5) అపహసితం 6) అతి హసితం. (హిం. అ. భా. పుట. 574). ఇది హసనక్రియ మాత్రాభేదంమీద ఆధారపడినవే అయినప్పటికీ అభినవుడు స్పష్టం చేసినట్లు హాస్యభావం లేదా రసం ఎక్కువ తక్కువలతో వీటికి సంబంధం లేదు. 7) భేదాలన్నీ ఆత్మస్థ, పరస్థమయిన రెండు రకాల హాస్య రూపాల్లోనూ ఉంటాయి. ఈ విధంగా అన్నీ కలిపి హాస్యానికి పన్నెండు భేదాలయినవి. కాని శృంగారం వలెనే హాస్యానికి కూడా, అభినవుడి దృష్టిలో, ఇంకా మూడు భేదాలున్నాయి - వచనాత్మకం, వేషాత్మకం, క్రియాత్మకం అని. అదృష్టవశాత్తు హాస్యభేదాల విస్తారం ఇంతకంటె ఎక్కువ జరగలేదు. ధనంజయుడు, భానుదత్తుడు మొదలయిన వారిని వదలివేస్తే, ఎక్కువమందే విద్వాంసులు ఆత్మస్థ, పరస్థ భేదాలను కూడా ఉటంకించలేదు. అగ్నిపురాణ రచయిత అపహసిత, అతి హసితాలను కూడా నిరాకరించాడు. (అగ్ని పురాణ్ కా కావ్యశాస్త్రీయ భాగ్ పుట. 26).

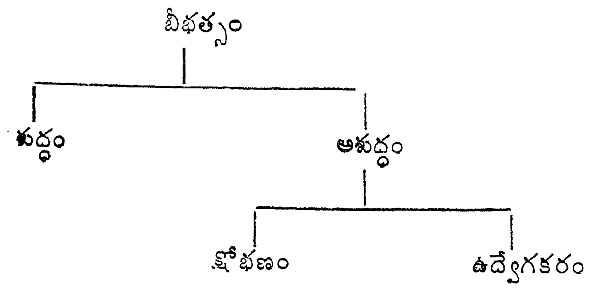
కరుణ ఉపభేదాలు :- కరుణకు మూడు భేదాలని భరతుడు ఉల్లేఖించాడు. 1) ధర్మోపఘాతజం-ధర్మహానివల్ల కలిగేది. 2) అర్థాపచయోద్భవం-అర్థ (ధన) హానివల్ల కలిగేది. 3) శోకకృతం-స్వజనుల మృత్యుశోకంవల్ల కలిగేది. ఇందులో అగ్నిపురాణకారుడు ఇంకో భేదాన్ని జోడించాడు, చిత్తగ్లాని జన్యమని. (అగ్ని పురాణ కా కావ్యశాస్త్రీయ భాగ్, పుట. 57) భానుదత్తుడు ఇక్కడకూడా స్వనిష్ఠ, పరనిష్ఠమని భేదం చేశాడు. తనకు కలిగిన కష్టంవల్ల కలిగేది స్వనిష్ఠమయితే, ఇతరుల కష్టంవల్ల కలిగేది పరనిష్ఠం. (అది దయ, సానుభూతి మొదలయిన వాటివల్ల ప్రేరితమవుతుంది.)

వీరరస ఉపభేదాలు :- భరతుడు వీర రసానికి ఉన్న మూడు భేదాలనే ఉల్లేఖించాడు. 1) దాన వీరం 2) ధర్మ వీరం 3) యుద్ధ వీరం. (హిం.అ.భా.పుట.606). దశరూపకంలో ధర్మ వీరానికి బదులుగా మొట్టమొదటిసారి దయావీరం ఉటంకించబడింది. ఆ ప్రసంగం చివరన వీరరసంలో ప్రతాపవీరం, గుణవీరం, ఆవర్జన వీరం మొదలయిన ఇతర భేదాలను గురించి కూడా చెప్పబడింది. కాని ఇవి అవసరం కాదు. (దశరూపకం 4.72 వృత్తి). కాని సాహిత్య దర్పణంలో దయావీరాన్ని, ధర్మవీరాన్ని కలిపి, స్పష్టంగా నాలుగు భేదాలు చేశారు. (సా. ద, 3.234). జగన్నాథ పండితరాయలు సత్యవీర,

పాండిత్య వీరులను కూడా ఉటంకించాడు. ఇది ఖండనాత్మక తర్క- రూపంలోనే, ఎందుకంటే ఆయన అన్ని ఉపభేదాలను నిషేధించాడు.

భయానక రస ఉపభేదాలు :- భరతుడి అభిప్రాయానుసారం భయానక రసానికి కూడా మూడు భేదాలు. 1) వ్యాజ జన్యం అంటే కృత్రిమం 2) అపరాధజన్యం 3) విత్రాసితకం అంటే ఆపద వస్తుందేమో అన్న సందేహంతో కలిగేది. (నా.శా. 6-81). వీటిల్లో కృత్రిమమంటే ఉత్తమ ప్రకృతి ఉన్న వ్యక్తులు గురుజనుల పట్ల అపరాధం (నేరం) చేసిన కారణంగా ప్రదర్శించే భయం. ఇది వాస్తవికం కాకుండా కృత్రిమ మయినది. అభినవుడు అపరాధం అంటే అపరాధి-చోరుడు అని అర్థం చెప్పాడు : 'అపరాధ్యం తీతి అపరాధాః-చోరాదయః' (హిం. అ. భా. పుట. 607). కాని బహుశ ఇది భరతుని అభీష్టార్థం కాదు. చోరాదుల భయం భరతుడు చెప్పిన మూడో భేదంలోనే వస్తుంది. ఈ విషయం తరవాత వచ్చిన ఆచార్యు లెవరూ వృద్ధి చేయలేదు. కేవలం భానుదత్తుడు తనకు ప్రియమయిన స్వనిష్ఠ, పరనిష్ఠ భేదాలను భయానక రసానికి కూడా ఆపాదించాడు. ప్రత్యక్ష భయానుభూతి కలిగినప్పుడు స్వనిష్ఠమనీ, ఇతరుల భయంవల్ల భయ సంక్రామక ప్రతీతి కలిగినపుడు, అది పరనిష్ఠ భయానక రసమనీ, చెప్పాడు. (రస తరంగిణి, పుట. 154)

బీభత్సరసానికి ఉప భేదాలు :- భరతుడు మూలంలో బీభత్సానికి రెండు భేదాలని చెప్పాడు. 1) రుధిరం (రక్తం) మొదలయిన వాటివల్ల కలిగే శుద్ధ బీభత్సం లేదా క్షోభణం (2) విష్ఠ(మలం) క్రిమి(పురుగులు) వల్ల కలిగే అశుద్ధ బీభత్సం లేదా ఉద్వేగకరయింది. (నా.శా.6.82) అభినవగుప్తుడు ప్రస్తుత శ్లోకాన్ని వ్యాఖ్యానిస్తూ ఇలా వ్రాశాడు: 'భట్టతేతుడి అభిప్రాయంలో ఈ రెండూ అశుద్ధ బీభత్సానికి భేదాలు. ప్రపంచంపట్ల జుగుప్స కలిగించిన కారణంగా మోక్షసాధకమయ్యేది శుద్ధ బీభత్సం.' అందువల్ల బీభత్సానికి కూడా మూడు రకాలు :



కాని శుద్ధ బీభత్సం అత్యంతదుర్లభం కావడంతో కేవలం రెండింటిని గురించి మాత్రమే ఉల్లేఖించబడింది. (హిం. అ. భా. పుట. 609) ఇతర ప్రసంగాలవలె ఇక్కడకూడా అభినవుడు తన ఆధ్యాత్మిక దృక్పధాన్ని భరతుడి అభిప్రాయంమీద ఆరోపించాడు. భరతుని వ్యావహారికమయిన అభినయ పరమయిన దృష్టిలో క్షోభణం, ఉద్వేగకరం అన్న రెండే భేదాలున్నాయి. దశరూపకంలో మాత్రం పైన చెప్పిన మూడు ఉపభేదాలు స్వీకరించబడ్డాయి. 1) ఉద్వేగ 2) క్షోభణం 3) శుద్ధం. చివరిది వైరాగ్యం కారణంగా జఘన, స్తనాదులపట్ల అసహ్యంవల్ల ఏర్పడుతుంది. (దశరూపకం, 4-73) రామచంద్ర

గుణచంద్రులు బీభత్స ఉపభేదాలనయితే వర్ణించలేదు కాని విభావాలలో 'పరశ్లాఘ' అంటే శత్రు ప్రశంసను వర్ణించాడు. (హిం. నాట్యదర్పణ్, పుట. 316). ఇక్కడ బీభత్సోత్పత్తికి కేవలం దృశ్య పదార్థాలనే కారణంగా ఎంచలేదు. ఘృణితవ్యక్తియొక్క మిథ్యాగుణ కథనం. అంటే అసత్యాన్నికూడా ఉద్వేగకరంగా పరిగణించబడ్డది. ఇక్కడ బీభత్సంలో కేవలం ఇంద్రియరూపమే కాకుండా మానసికరూపం కూడా (బహుశ మొట్టమొదటిసారిగా) సూచించబడింది కాబట్టి నేను ఈ విషయాన్ని విశేషంగా ఉటంకిస్తున్నాను, బీభత్సవిషయంలో ఇంతకుమించి ఇంకా ఏమీ సంశోధనం - పరిష్కారం జరగలేదు. కేవలం భానుదత్తుడు మాత్రం, ఇక్కడకూడా, స్వనిష్ఠ-పరనిష్ఠమనే భేదం చూపించాడు.

అద్భుతరస ఉపభేదాలు : భరతుడి ప్రకారం అద్భుతరసం రెండురకాలు. (1) దివ్యం అంటే దైవికమయిన చమత్కారంవల్ల కలిగినది. (2) ఆనందజం అంటే మనోరథాన్ని సిద్ధింపజేసే, అనుకోకుండా జరిగిన సంఘటనల వల్ల కలిగినది. ఆనందజం అనేదాన్ని భరతుడు కానీ, అభినవుడు కానీ స్పష్టం చేయలేదు. ఆ తరవాత రామచంద్రుడు కూడా 'అభీష్టసిద్ధితః' అని ఊరుకున్నాడు. నాట్యదర్పణ్ భాష్యకారుడు ఆచార్య విశ్వేశ్వరుడు అభివ్యక్తం చేసినట్లు, అభీష్టసిద్ధి అంటే అభిప్రాయం ఆకస్మికసిద్ధి. ప్రబంధ (మహా) కావ్యాలలో నిర్వహణ సంధిలో సామాన్యంగా అద్భుతానికి ఉన్న ఈ అర్థమే 'ఆకస్మిక-మనోరథసిద్ధి'యై వాడబడింది. ఈ రసభేద విస్తారం జరగలేదు. ఇక్కడ కూడా భానుదత్తుడు స్వనిష్ఠ-పరనిష్ఠమనే తన అభిప్రాయ ప్రకారం భేదం చూపించాడు.

రౌద్రరస ఉపభేదాలు: శృంగారంతో పాటు రౌద్రరసానికి ఉన్న మూడు ఉపభేదాలను భరతుడు సూచించాడు: 'అంగనేపథ్య వాక్యైశ్చ హాస్యరౌద్రౌ త్రిధా స్మృతా, (నా. శా. 6-78) అంటే శృంగారంవలెనే హాస్య - రౌద్రాలకు కూడా మూడు ఉపభేదాలుంటాయి. (1) ఆంగికం లేదా క్రియాత్మకం (2) వేషాత్మకం (3) వచనాత్మకం ఇంతకుమించి రౌద్ర రసభేదాల విస్తారం జరగలేదు.

ఈ విధంగా ఎనిమిది రసాల ఉపభేదాలను భరతుడూ, అతణ్ణి అనుసరించి ఇతర ఆచార్యులూ వర్ణించారు. ఒక్కశాంతరసానికి మాత్రమే భేదాలు చెప్పలేదు. అయితే శాంతరస పరికల్పనే భరతుడి తరవాత జరిగింది కదా! పైన చెప్పిన ఉపభేదాల సంఖ్య వీలయినంతమటుకు పెంచబడింది. శృంగారానికి 52 ఉపభేదాలు, హాస్యానికి 36, వీరానికి 9, భయానకానికి 6, బీభత్సానికి 6, అద్భుతానికి 2, రౌద్రానికి 3, ఇలా మొత్తం 122 ఉపభేదాలు చెప్పబడ్డాయి.

ఉపభేద పరికల్పనకు ఆధారాలు అనేకం. భరతుడు తన నిరూపణలోనే ఒకచోట చిత్తవృత్తులను, మరోచోట అవస్థలను లేదా పరిస్థితులను, ఇంకోచోట విభావాలను లేదా ప్రేరక కారణాలను, వేరోచోట కేవలం అభినయాన్ని-ఇంకోచోట ఒకటికి మించిన కారణాల మిశ్రణాన్ని-ఆధారంగా పరిగణించాడు. ఉపభేదాల విస్తారం వర్ణ్య విషయాలతో కూడా సంబంధించి ఉంది. కావ్యపరిధి పెరుగుతూ పోయినకొద్దీ, ఆచార్యులు విభిన్న రసాలల్లో వర్ణించిన ప్రసంగా

లను బట్టి ఉపభేదాలను విస్తరిస్తూ వెళ్ళారు. తరవాత ఇతర రసాల ఉపభేదాలు విస్మృతాలయి పోయినా, నాయికాభేద పరివ్యాప్తితో శృంగార రస భేదాలు పెరుగుతూ వచ్చాయి.

విశ్లేషణ, సారాంశం :

రస సంఖ్యతో సంబద్ధమయిన పై సామగ్రిని విశ్లేషించిన తరవాత కింది సత్యాలు గోచరిస్తాయి.

(1) అన్ని రకాల ఉద్భావనలను (ప్రతిపాదనలను) కలిపి రసభేదాల మొత్తం సంఖ్య 32 అవుతుంది.

సామాన్యంగా అందరూ అంగీకరించిన రసాలు 9–శృంగార, హాస్య, వీర, కరుణ, రౌద్ర, భయానక, బీభత్స, శాంతరసాలు.

కొంతమంది ఆచార్యుల ద్వారా నిశ్చయ పూర్వకంగా స్వీకరించబడినరసాలు7 = ఉదాత్త, ఉద్ధత, మాయ, వ్రీడనక (ప్రాచీనం); క్రాంతి, ఉద్వేగం, ప్రక్షోభం (నవీనం).

కేవలం ఖండన కోసం ఉటంకించబడిన రసాలు 7 = లౌల్యం, అక్ష (ద్యూత) రసం, మృగయారసం, వ్యసనరసం, సుఖ, దుఃఖ, కార్పణ్యాలు.

కేవలం నామమాత్రంగా ఉటంకించబడ్డ రసాలు 3 = పారవశ్యం, సాధ్వసం, విలాసం.

మొత్తం = 32

(2) ఈ నూతనోద్భావనలకు ప్రధానంగా ఆధారాలు మూడు.

(క) వ్యావహారికమయింది. అంటే నాట్యగత కావ్యగత వర్ణ్య విషయాలను ఆశ్రయించుకొన్నట్టిది: ఉదాత్త, ఉద్ధత, అక్ష, మృగయా, వ్యసన, దేశభక్తి, క్రాంతి, ప్రకృత్యాది రసాల పరికల్పన సామాన్యంగా కావ్యవర్ణ్య విషయాలను చూసే చేయబడింది.

(ఖ) మనోవైజ్ఞానికమయింది : మొదటి ఎనిమిది రసాలే కాకుండా ప్రేమ, వాత్సల్య, లౌల్య, సుఖ, దుఃఖ, వ్రీడనకాదుల కల్పనకు ఆధారం ఇదే.

(గ) దార్శనికమయింది: ఆత్మయొక్క ప్రవృత్తులను ఆశ్రయించుకొన్నట్టిది : శాంత, భక్తి, మాయాది రసాల కల్పనకు ఆధారం సామాన్యంగా దార్శనికమే.

(3) నాట్యం వివేచ్య విషయంగా ఉన్న గ్రంథాలలో, సాధారణంగా, విస్తార ప్రవృత్తి ఎక్కువగా కనబడుతుంది. ఎందుకంటే దృశ్యానికి ప్రాధాన్యం ఇవ్వడంతో ఈ గ్రంథాల దృష్టి సహజంగానే ఎక్కువగా విషయ పరమయి పోయింది.

(4) చాలామంది అభిప్రాయం విస్తారానికి వ్యతిరేకమయింది. చాలామంది విద్వాంసులకు రససంఖ్య — విషయంలో స్పష్టమయిన సందేహం కలిగినమాట నిజమే. లోల్లటుడు,

రుద్రటుడు మొదలయిన వారయితే సంచారి భావాలన్నింటిని రసత్వానికి అధికారులుగా పరిగణించి, రస సంఖ్యకు పరిమితిలేదని భావించారు. కాని సరియైన ప్రమాణాలు లేకపోవడంతో, అంటే ఏ సంఖ్యను ప్రతిపాదించినా, అది వివాదస్పదం అవుతుందనే భావంతో, వారు సంప్రదాయబద్ధంగా వస్తున్న రస సంఖ్యను పాటించడమే ఉత్తమమనుకొన్నారు.

(5) ప్రాచీనాచార్యులలో రస సంఖ్యను తగ్గించివేద్దామన్న ప్రవృత్తి ఎవరిలోనూ లేదు. వారు అంగీకరించిన రసాలలో ఒక్కదాన్ని కూడా కాదనలేదు. రససంఖ్యను ఎనిమిది కంటే తక్కువ అని అనుకోలేదు. కేవలం 'అనుయోగ ద్వార సూత్రం' లోనే భయానక రసాన్ని, దాని కారణభూతమయిన రౌద్ర రసంలో కలపాలనే ప్రయత్నం జరిగింది. కాని కావ్యశాస్త్రంలో అది అంతగా ప్రామాణికమయిన సూత్రం కాదు. తరవాత ఆచార్యులెవ్వరూ దానిని ఉటంకించలేదు. హిందీలో కూడా ఇదే సంప్రదాయం పాటించబడింది. పూర్వాచార్యులు మన్నించినా ఏ రసాన్ని కాదనలేదు. అయితే, మరాఠీలో రౌద్ర, అద్భుతాల స్వతంత్ర ప్రతిపత్తిని, బీభత్స రసాత్మకత్వాన్ని కాదన్నారు. కాని ఈ అభిప్రాయానికి అంతగా ఆమోదం లభించలేదు.

ఒక మూల రస పరికల్పన

ఒకవైపు రసాలు అనంతాలు అన్న సిద్ధాంతాన్ని నిరూపించడానికి ప్రయత్నాలు జరుగుతూంటే, మరోవైపు అన్ని రసాలను ఒకరసంలో ఇముడ్చాలనే ప్రయత్నాలుకూడా జరుగుతూ ఉండటం భారతీయ కావ్యశాస్త్రాలోచనా సరణిలోని విచిత్రాంశం. ఇది ఏమంత అసహజమైనది కాదు. ఎందుకంటే విస్తారాన్ని, అనంతత్వాన్ని కోరినప్పటికీ, చిట్టచివరికి భారతీయదృష్టి అద్వైతాన్నే ఆకట్టుకొంటుంది. అనేకత్వంలో ఏకత్వాన్ని అనుసంధించడమే భారతీయుల అభీష్టం. అందువల్లనే రసక్షేత్రంలో భేద - ప్రభేదాలు విస్తరించడంతోపాటు అనేక రసాలను ఒకే రసంలో సమావిష్టంచేసే ప్రయత్నాలుకూడా నిరంతరం జరుగుతూనే ఉన్నాయి.

ఏకోరసః కరుణ ఏవ

చరిత్ర దృష్టితో ఇలాంటి ప్రయత్నం చేసినవారిలో భవభూతి ప్రథముడు ఉత్తరరామ చరితంలో. తమస నోటిమీద ఈ విషయాన్ని నొక్కిచెప్పాడు :

'ఏకోరసః కరుణఏవ నిమిత్తభేదాద్ భిన్నః పృథక్పృథగివాశ్రయతే వివర్తాన్ ।
ఆవర్త బుద్బుదతరంగమయా న్వికారానామ్భో యథా సలిలమేవతు
తత్సమగ్రమ్॥ (3.47)

(ఆవర్త (సుడిగుండం), బుద్బుద, తరంగాలరూపం ధరించినప్పటికీ. చివరికి జలమంతా ఒకటే అయినట్లు, ఒకే కరుణరసం కూడా కారణాలవల్ల వేరువేరు రూపాలు ధరిస్తుంది.)

ఈ శ్లోకంలో క్రింది వికల్పాలు ఉండవచ్చు:

---ఇది ఒక విశిష్టమయిన పాత్ర - తమస - విశిష్ట నాటకీయ పరిస్థితులలో చెప్పిన కావ్యమయమయిన వాక్కు మాత్రమే. నాటకం వాతావరణం ఆ సమయంలో అంతా కరుణాపూరితమయి పోయింది. సీత, రాముడు, వాసంతి అందరి హృదయాలు కరుణార్ద్రం గానే ఉన్నాయి. ఆ పరిస్థితిని వాక్కులద్వారా సూచించేదే ఈ శ్లోకం. అందువల్ల దాన్ని శాస్త్రవాక్య రూపంలో గ్రహించడం బహుశ ఉచితంకాదు.

---పాత్ర ద్వారా కవి స్వయంగా తన భావాన్ని పలికించాడని అనుకొందామంటే అది కరుణరసంతో పొంగులువారుతున్న నాటక 'భావార్థం' అవుతుంది కాని శాస్త్రీయసిద్ధాంతం మటుకు కాదు.

---ఇది భవభూతి సిద్ధాంతపక్షం. దాన్ని ఆయన నాటకీయమయిన శైలిలో ప్రతిపాదించాడు.

పై వాటిలో మొదటి రెండింటిని అంగీకరిస్తూ కూడా సంస్కృత పండితులంతా దాదాపుగా మూడో వికల్పాన్నే స్వీకరించారు. 1) ఉత్తర రామ చరిత టీకాకారుడయిన వీరరాఘవుడు దీన్నే సమర్థించాడు. అతడు భోజుడు ప్రతిపాదించిన శృంగార సిద్ధాంతానికి విరుద్ధంగా, కరుణను సమర్థిస్తూ రెండు తర్కాలు ప్రతిపాదించాడు.

(1) 'ప్రాచుర్యాత్' అంటే జీవితంలో కరుణ ప్రచురంగా (పుష్కలంగా)ఉంది. 2) రాగి విరాగి సాధారణ్యాత్ అంటే రాగి అయినవాడూ, విరాగి అయినవాడూ ఇద్దరూ దీనిని సమంగా అనుభవిస్తారు. (శృంగారాన్ని రాగి అయినవాడే అనుభవించగలడు కదా.) కాని ఈ వ్యాఖ్య తరవాత కూడా అభీష్టమయిన అర్థం లభించడంలేదు. ఎందుకంటే కావ్య శాస్త్రంలో కరుణరసానికి శోకం స్థాయిగా అంగీకరించ బడింది. ఆ స్థాయి భావానికీ ఆధారం ప్రియ వ్యక్తి నాశనమయిపోవడం, ప్రియవ్యక్తి వియోగంమాత్రం కాదు. శాస్త్రీయ నియ మాలనుపట్టి చూస్తే ఉత్త రామచరితంలో అంగిరసం విప్రలంభమే కాని కరుణరసం కాదని స్పష్టమయిపోతుంది. మరి ఇలాంటి పరిస్థితిలో దేశ - కాలాలవల్ల (తన దేశంలో, తన కాలంలో) ఉపేక్షించబడ్డ భవభూతి సంప్రదాయాన్ని ఎదిరించి కరుణను ప్రియవ్యక్తులు నశించిపోవడం వరకే పరిసీమితం చేయక, అత్యంత బాధాకరమయిన ప్రియ వియోగాన్నీ, మళ్ళీ కలుసుకొంటామనే ఆశ పూర్తిగా నశించిపోయిన, ప్రియ వియోగాన్నీ కరుణగానే పరిగ ణించి ఉంటాడు. రెండోది, చివరిదాకా నిర్వహింపబడటం కంటేకూడా అంతర్వ్యాప్తియే రసంయొక్క అంగిత్వాన్ని నిర్ణయించేదిగా భావించి ఉంటాడు. ఈ అర్థ విస్తారాన్ని బట్టిచూస్తే, భవభూతి చెప్పిన కరుణరసానికి 'శోకం' స్థాయిభావం కాకుండా 'కరుణమ'న్నది సుస్పష్ట మయి పోతుంది. ఇది 'దయ' కాకుండా వ్యాపకమయిన అర్థంలో సహృదయతను-హృదయ ద్యుతిని-సూచిస్తుంది. కరుణకు ఉన్న ఈ అర్థాన్నే శంకుకుడు పరిగ్రహించాడు.

'సదయ హృదయతా హి కరుణేతి లోకే ప్రసిద్ధా । సా లింగైరనుకర్తరి శోకం ప్రతీయతాం సామాజికానామితి తత్ర కరుణ వ్యపదేశః ఇతి శ్రీ శంకుకః ।'

(లోకంలో సదయ హృదయత్వం 'కరుణ' అన్న పేరుతో ప్రసిద్ధి పొందింది. అది (తన దృశ్యమాన మయిన రోదనం, విలాపం మొదలయిన) లింగాల (చిహ్నాల) ద్వారా, అనుకర్త (నటుడి)లో ఉన్న శోకాన్ని అనుభవించే సామాజికుడిలో ఉంటుంది. అందువల్ల ఈ రసానికి 'కరుణము'ని సార్థక నామధేయం. ఇది శంకకుని అభిప్రాయం.)

(హి. అ. భా. పుట. 579)

ఈ తర్కం ఆధారంగానే ఆనందవర్థనుడు శృంగారంలోకంటే కరుణలో రసార్ద్రత, వేదాద్రుతి ఎక్కువ అన్నాడు. కరుణానికి ఇంగ్లీషు పర్యాయవాచక శబ్దమయిన 'Pathetic'కి కూడా అర్థవిస్తారం ఈ ప్రకారంగానే. దానికి పరస్పరం సంబద్ధమయిన రెండు అర్థాలు ఉన్నాయి; శోకాత్మకమూ. రాగాత్మకమూ [Pathos (గ్రీకు)= శోకం. మనోవేగం; pathetic (గ్రీకులో patheticos) = శోకాత్మకం, మనోవేగాత్మకం], అరిస్టాటిల్ మహాకావ్యాలు నాలుగు రకాలు అన్నాడు : 1) సరళం 2) జటిలం 3) నైతికం 4) కరుణం (Pathetic) అంటే భావప్రధానమనే స్పష్టమయిన అర్థం, శోకాత్మకమని మాత్రం కాదు. ఈ వ్యాపక అర్థంలోనే భవభూతి కరుణాన్ని మూలరసంగా పరిగణించాడు. ఎందుకంటే చిత్తవృత్తి లేదా సంవేదనే మూలచేతనా రూపంలో అన్ని మనోవేగాలలో ఉంటుంది. లేకపోతే అన్ని మనోవేగాలు 'సంవేదన'కు వేర్వేరు రూపాలు అని చెప్పవచ్చు. వ్యాపకమయిన ఈ నిర్వచనానుసారంగా సుఖాంతమయినా ఉత్తరరామచరితానికి అంగిరసం కరుణ అని పరిగణించ వచ్చు.

[డా. రాఘవన్‌గారు 'Symptahy' యొక్క శబ్దార్థం ఆధారంగా కరుణరస మౌలికత్వాన్ని నిరూపించారు. (The number of Rasas, P. 165) 'Pathetic' శబ్దం ఆధారంగా రూపించటం సరళమనీ, అందరూ అంగీకరించేదని నా అభిప్రాయం.]

భవభూతికి ముందుగాని, తరువాతగాని కావ్యశాస్త్రాచార్యులెవ్వరూ 'కరుణా'న్ని మూలరసంగా పరిగణించలేదు. భరతుడయితే దాన్ని ముఖ్యరసంగా పరిగణించక, రౌద్రం నుంచి ఉత్పన్నమయిన గౌణరసంగా పేర్కొన్నాడు. తరువాత కాలంలోని ఆచార్యులలో చాలామంది కరుణాన్ని మహాకావ్యానికి లేదా నాటకానికి అంగిరసంగా పరిగణించటానికి అంగీకరించలేదు. అయితే భవభూతి ఇలా సిద్ధాంతం చేయటానికి కారణం ఏమిటి? బహుశా రెండు కారణాలు ఉండవచ్చు. మొదటిది భవభూతియొక్క గంభీర స్వభావం జీవితంలోని ఆశాప్రతిఘాతాలలో అతిగా సంవేదనశీలమయిపోయింది. లేదా సహజంగానే ఆయన కరుణరసంపట్ల పక్షపాతం వహించి ఉండాలి. రెండోది : వస్తుతః కరుణరసాత్మకమయిన కథ ఉన్న రామాయణం ఆయనరచనకు మూలాధారం. 'పుటపాకప్రతీకాశో రామస్య కరుణోరసః' మూడోది; కరుణయొక్క కరుణస్థాయికమయిన వ్యాపకఅర్థం అనికూడా భవభూతి కాలంలో ప్రచారంలో ఉన్నది. అందువల్ల కరుణపట్ల ఆయనకున్న పక్షపాతం సహజమయిందే. కాని ఆ పక్షపాతం కరుణస్థాయికమయిన కరుణపట్లనేకాని, శోకస్థాయికమయిన కరుణపట్ల కాదు.

శాంతస్తు ప్రకృతిర్మతః

భవభూతి తరవాత, నాలుగు శతాబ్దులకు, అభినవగుప్తుడు శాంతాన్ని మూలరసంగా ప్రతిష్ఠాపించాడు. శాంతంపట్ల అభినవుడికి ఉన్న అభినివేశం స్పష్టమే అయినప్పటికీ ఆయన ప్రస్తుత ప్రసంగంలో నాట్యశాస్త్రానికి ఉన్న ఏదో ఒక ప్రాచీన ప్రతిని ప్రమాణంగా ఉటంకిస్తూ, భరతుణ్ణే తనకు ప్రమాణంగా ఎంచుకొన్నాడు, 'అందువల్లనే (భరత నాట్యశాస్త్రానికి గల) ప్రాచీన పుస్తకాలలో స్థాయిభావం రసత్వాన్ని పొందే విధానాన్ని వర్ణిస్తాం' దీనితరవాత 'శమరూప స్థాయి భావాత్మకమయిన రసం శాంతరసం' అని శాంతరస లక్షణం చెప్పబడింది.' (హి.అ.భా.పుట. 615). నాట్యశాస్త్రం ఒక ప్రతిలో, శాంతరసాన్ని వేరుగా వివేచిస్తూ, ఇలా స్పష్టంగా చెప్పబడింది.

'భావా వికారా రత్యాద్యాః శాంతస్తు ప్రకృతిర్మతః।
వికారః ప్రకృతేర్జాతః పునస్తత్రైవ లీయతే॥
స్వం స్వం నిమిత్తమాసాద్య శాంతాద్ భావః ప్రవర్తతే।
పునర్నిమిత్తాపాయే చ శాంత ఏవోపలీయతే॥'

(రత్యాది భావాలు వికారాలు. శాంతం (శమం) ప్రకృతి, అంటే మూలం. వికారాలు ప్రకృతిలో నుంచి లేదా స్వభావంలోనుంచి పుట్టి, మళ్ళీ అందులోనే విలీనమయి పోతాయి. తమకు అనుకూలమయిన (విభావాదులయిన) కారణాలు ఉండటంవల్ల శాంతంలో నుంచే (రత్యాది) భావాలు కలుగుతాయి. నిమిత్తాలు (కారణాలు) లేకపోయినప్పుడు, మళ్ళీ శాంతంలోనే విలీనమయిపోతాయి. (నా. శా. 6-84)

పైన చెప్పిన విషయాలు (ఒకవేళ ప్రక్షిప్తాలే అయి ఉండవచ్చు) తప్పకుండా అభినవగుప్తుడి కంటే ముందుకాలానివి. ఎందుకంటే అభినవుడు అభినవ భారతిలో తన అభిప్రాయాలను సమర్థించుకోవడానికే ఉదాహరించాడు. (హి.అ. భా. పుట. 637) శాంతరస పక్షంలో అభినవుడు కింది తర్కాలు ప్రతిపాదించాడు. (1) శాంతరసానికి స్థాయిభావం ఆత్మజ్ఞానం. అది పరికల్పిత విషయ భోగాదుల వాసనల నుంచి విముక్తమయిన శుద్ధానంద మయం: 'తేనాత్మైవ జ్ఞానానందాది విశుద్ధధర్మయోగీ పరికల్పిత విషయభోగ రహితోऽత్ర స్థాయీ!' (హి. అ. భా. పుట. 628) నిజానికి రసస్వరూపం ఇదే. రతి, శోకాదులు కూడా ఈ ఆత్మ చైతన్యదశను పొంది, శృంగార, కరుణాది రసాలుగా రూపొందుతాయి. (ఉపరాగదాయీ అంటే) ఆత్మస్వరూపాన్ని ఆచ్ఛాదించుకొని ఉండే ఉత్సాహం, రత్యాదులచే ఆచ్ఛాదితం అయి ఉండే ఆత్మస్వరూపమే (హారంలో) దూరం దూరంగా గుచ్చబడ్డ మణుల మధ్యలో మెరుస్తున్న ఉజ్జ్వలసూత్రంవలె (అప్పుడప్పుడు కొంచెంసేపు మెరిసినపుడు, రత్యాది రూపాలన్నీ ('సకృద్విభాతం త్యజమేక మక్షతం' లాంటి వాక్యాలప్రకారం) ఈ ఆత్మరూపం ఒక్కసారి ప్రకాశించినాకూడా, విషయోన్ముఖత్వ రూపమయిన సమస్త దుఃఖజాలంనుంచి రహితమయి, పరమానంద ప్రాప్తితో పాటు అభిన్నరూపంతో, కావ్యనాటకాదుల ద్వారా

సమానరూపంతో ప్రతీతమవుతూ, అంతర్ముఖమయిన అవస్థాభేదంచేత లోకోత్తరానంద ప్రాపకమయి, హృదయాన్ని కూడా అదేవిధంగా ఆనందమయంగా చేస్తుంది.

(హి. అ.భా. పుట. 640)

అందువల్ల ఇతర రసాల రసత్వానికి మూలాధారమయిన ఆత్మాస్వాదమే శాంత రసానికి స్థాయిభావం. (2) శాంతానికి స్థాయిభావం తత్త్వజ్ఞానం లేదా ఆత్మజ్ఞానం అది సమస్త స్థాయిభావాలకు ఆధారం. స్థాయిభావాలకు స్థాయిభావం. కనక అదే స్థాయి తమ భావం. ఇతర స్థాయి భావాలు ఈ సందర్భంలో వ్యభిచారి భావాలు అయిపోతాయి.

'తత్త్వజ్ఞానన్తు సకల భావాంతర భిత్తిస్థానీయం సర్వస్థాయిభ్యః స్థాయితమం సర్వా రత్యాదికాః స్థాయి చిత్తవృత్తి ర్వ్యభిచారీ భావయత్ నిసర్గత ఏవ సిద్ధస్థాయి భావమితి'

(అంటే తత్త్వజ్ఞానం ఇతర (రత్యా) భావాలన్నింటికి ఆశ్రయభూతమయిందీ, ఇతర స్థాయి భావాలన్నింటికంటే స్థాయిత్వం కలది. రత్యాది వృత్తుల న్నింటికి వ్యభిచారిత్వం ఆపాదిస్తూ, స్వాభావికంగానే స్వయంసిద్ధమైనది స్థాయి భావం.

(హిం. అ.భా. పుట. 624)

వాస్తవానికి లౌకిక-అలౌకిక చిత్తవృత్తులన్నీ తత్త్వజ్ఞానరూపమయిన స్థాయి భావానికి వ్యభిచారి భావాలయిపోతాయి. 'తత్త్వజ్ఞాన లక్షణస్య చ స్థాయినః సమస్తోఽయం లౌకికాలౌకిక చిత్తవృత్తికలాపో వ్యభిచారి తామభ్యేతి'. (హిం. అ. భా. 627). ఇది ఎలా జరుగుతుంది అన్న విషయం అభినవ భారతిలో ఇంకో ఉద్ధరణ చేత స్పష్టం అయిపోతుంది.

'ఇదే విధంగా (2) సమస్త వస్తువులలో ఉండే వికారాన్ని చూసి (వికృత దర్శన జన్య మయిన హాస్యరసానికి స్థాయి భావకమయిన హాసం శాంతరసాన్ని పుట్టిస్తుంది.) (3) సమస్త ప్రపంచాన్ని దయనీయమయిన రూపంలో చూసే (సాధకుడికి) (కరుణరసానికి స్థాయిభావకమయిన శోకం శాంతరసానుభూతికి సహాయకమవుతుంది.) (4) ప్రాపంచిక వృత్తాంతాన్ని (ఆత్మకు) అపకారం కలిగించే దానిలా చూసే వ్యక్తికి (అపకారిత్వ జన్య మయిన రౌద్ర రసానికి స్థాయి భావమయిన క్రోధం). (5) జ్ఞాన ప్రధానమయిన (వీర్య) ఉత్సాహాన్ని స్వీకరించే (సాధకునికి) (వీర రసస్థాయి భావమయిన ఉత్సాహం), (6) సమస్త విషయ సముదాయం పట్ల భయానుభూతి పొందే వానికి (భయానక రసానికి స్థాయి భావ మయిన భయం), (7) అందరూ కోరదగిన కామిని మొదలయిన వారిని కూడా అసహ్యించు కొనే వ్యక్తికి (బీభత్సరసానికి స్థాయి భావమయిన జుగుప్స), (8) తన అపూర్వాత్మస్వరూప ప్రాప్తికారణంగా (అద్భుతరసస్థాయి భావం) విస్మయాన్ని పొందిన (సాధకుడికి) మోక్షం లభిస్తుంది.

(హిం. అ.భా. పుట. 620-21)

పై వాక్యాలలో చెప్పదలచిన సారాంశం ఇది: శాంతరసం కంటే వేరేస్థాయి భావ పరికల్పన అవసరం. అలౌకిక విభావ సందర్భంలో ప్రసిద్ధాలయిన ఎనిమిది రసాలలో ఏద యినా ఒకటి దానికి స్థాయి కావచ్చు. (రతిహాసాదీనాం విస్మయాం తానామన్య తమస్య స్థా

యిత్వం నిరూపణీయమ్. హిం. అ.భా. పుట 621) అందువల్లనే అభినవుడు దీన్ని ఖండించాడు. కాని దీనికి ఇంకో తాత్పర్యం కూడా ఉండవచ్చు. అన్ని స్థాయి భావాలు శాంతం పట్ల ఉన్ముఖమయినవి, లేదా శృంగార. హాస్యాది రసాలు శాంతం యొక్క రూపాంతరాలు మాత్రమే. ఈ సందర్భంలో పై ఉద్ధరణను ఈ అర్థంలోనే ఉపయోగించటం మంచిది.

శృంగారమేవ రసనాద్ర సమామనామః

దాదాపు ఇదే కాలంలో భోజుడు – 'ప్రాచీనార్యుల పదిరసాల పరికల్పన చేస్తూ వచ్చారు, కాని ఆస్వాదనీయత్వం కేవలం శృంగారంలోనే ఉన్నది; కాబట్టి మేము దానినే రసంగా పరిగణిస్తాము' అని నొక్కి చెప్పినాడు. శృంగార ప్రకాశంలో మూడుచోట్ల ఈ విషయాన్ని స్పష్టీకరించాడు.

1 శృంగార వీర కరుణాద్భుత రౌద్ర హాస్య బీభత్స వత్సల భయానక శాంత నామ్నః
ఆమ్నాసిషుర్దశ రసాన్సుధియో వయంతు శృంగారమేవ రసనాద్ర సమామనామః॥
అప్రాతికూలిక తయా మనసో ముదాదేర్యః సంవిదోఽనుభవహేతు రిహాభిమానః।
జ్ఞేయో రసః స రసనీయత యాత్మ శక్తే రత్యాది భూమని పునర్వితథా రసోక్తిః॥
రత్యాదయోఽర్థ శతమేకవివర్జితాని భావాః పృథగ్విధ విభావభువో భవంతి,
శృంగారతత్త్వ మభితః పరివారయంతః సప్తార్చిషం ద్యుతిచయా ఇవ వర్ధయంతి॥

(వ్రాతప్రతి, శృంగార ప్రకాశం మొదటిభాగం, పుట. 2-3 డా॥ శంకరన్‌గారి పుస్తకంనుంచి)

2. తం చాత్మనోఽహంకార గుణ విశేషం బ్రూమః సశృంగారః,
సోఽభిమానః సరసః।

(శృంగార ప్రకాశం, రెండో భాగం పుట. 356)

3. రత్యాదయః శృంగార ప్రభవా ఇతి। ఏకోన పంచాశద్ భావా వీరాదయో మిథ్యారసప్రవాదాః శృంగార ఏవైకః చతుర్వర్గైక కారణం, సరస ఇతి.

(శృంగార ప్రకాశం, మొదటిభాగం, పుట. 2-3)

భోజుడు చెప్పిన సిద్ధాంత సారాంశం ఇది: 'మన అహంకారమే, ప్రతికూల పరిస్థితులు లేకపోవడంతో, విభావ, అనుభావ, వ్యభిచారి భావాలద్వారా ఆనందరూపంలో సంవేద్యమయి, రసత్వాన్ని పొందుతుంది. ఈ అహంకారం ఆత్మకు విశిష్టగుణం, ఇదే అభి

మానం, ఇదే శృంగారం, ఇదే రసం. రతి-హాసాది భావాలు ఈ శృంగారం నుంచే ఉత్పన్న మవుతాయి. ఇవి భావాలే, స్వయంగా రసత్వాన్ని పొందలేవు. అవి ప్రకాశ కిరణాలు అగ్ని శోభను పెంపొందించినట్లు, శృంగారశోభను పెంపొందిస్తాయి. అందువల్లనే 'స్థాయి'. 'సంచారి' ఈ మొదలయిన ప్రవాదం అంతా మిథ్య. శృంగారమే చతుర్వర్గాలకు కారణం, అదే రసం.

అగ్నిపురాణంలోని శృంగార సిద్ధాంతం దీనికి రూపాంతరమే. అగ్ని పురాణ రచనాకాలం గురించి పండితుల్లో అభిప్రాయభేదా లున్నాయి. అగ్నిపురాణ సిద్ధాంతం భోజుడి సిద్ధాంతానికి రూపాంతరమా లేదా భోజుడిసిద్ధాంతం అగ్నిపురాణ సిద్ధాంతానికి రూపాం తరమా అన్నది నేటికీ తేలని విషయం. అయితే ఇద్దరి అభిప్రాయ సారాంశం ఒకటేనన్నది సత్యం. ఇద్దరూ ఆత్మమూల ధర్మం లేదా విశిష్టగుణం అహంకారమని అంగీకరిస్తారు. అయితే భోజుడి అభిప్రాయానుసారం ఈఅహంకారమే అభిమానం, ఇదే శృంగారం లేదా రసం. అగ్ని పురాణానుసారం అహంకారానికీ, అభిమానానికీ, అభిమానానికి' రతికి పర్యాయ సంబంధం కాక, జన్యజనకభావ సంబంధం అంగీకరించబడింది; తతోఽభిమానః...3.3. అభిమానా ద్రతిః... 3-4' అదీగాక భోజుడు రతిని శృంగార-ప్రభవమనీ, రసపరిణతికి అసమర్థమనీ, భావిస్తే, అగ్నిపురాణ రచయిత వ్యభిచారి భావాదులచే పుష్టమయిన రతే శృంగార రూపాన్ని ధరిస్తుందనీ, ఇతర రసాలు, తమ తమ స్వతంత్ర లక్షణాలూ, స్థాయిభావాలు కలిగిఉన్నా, దీనికి ప్రమాదాలేననీ సిద్ధాంతీకరించాడు :

'తద్భేదాః కామమితరే హాస్యాద్య అప్యనేకశః।
స్వ స్వ స్థాయి విశేషోఽథ పరిఘోష స్వలక్షణాః॥ 3. 4

ఇందులో చెప్పడంలో మార్పు తప్ప మౌలికమయిన భేదం ఏమీలేదు.

హిందీ రీతికావ్యంలో శృంగారం మహిమ ఇంకా విస్తరించి పోయింది. కేశవదాసు, చింతామణి, దేవ్ మొదలయిన ఆచార్య కవులు ఏకకంఠంతో శృంగారాన్ని రసరాజమని ఉద్ఘోషించారు. కేశవదాసు, దేవ్ ఇద్దరూ ప్రధాన రసమనే కాకుండా, మూలరసమనీ, ఏక మాత్ర రసమనీ కూడా, పట్టుదలతో సిద్ధాంతీకరించారు.

క) సబకో కేశవదాస్ హరినాయక్ హై శృంగార్ (కేశవదాసు రసికప్రియ1-16
(అందరికి శ్రీహరి నాయకుడైనట్లు శృంగారం అన్ని రసాలకు నాయకరసం)

ఖ) భావసహిత్ సింగార్‌మేఁ, నవరస ఝలక్ అజత్న।
జ్యోం జంకనమణి-కనక కో తాహిమేఁ, నవరత్న॥ (దేవ్-భవానీ విలాస్)
(స్వర్ణమణి కంకణంలో నవరత్నాలు పొదగబడినట్లు, భావసహితమయిన శృంగార రసంలో, నవరసాలు అప్రయత్నంగానే వ్యక్తమవుతాయి.)

తమ అభిమతాలను సమర్థించు కోవడానికి ఇద్దరు కవులూ వ్యవహారాన్నీ, సిద్ధాం తాన్నీ రెండిటిని వాడుకొన్నారు. వ్యావహారికంగా వీరు అన్ని రసాలను శృంగారంలో సమా

విష్టం చేశారు. హాస్యాది మిశ్రిత రసాలనే కాకుండా, రౌద్ర-బీభత్సాది అమిశ్రిత రసాలను కూడా శృంగారంలో కలిపివేశారు. సిద్ధాంత ప్రతిపాదనలో కేశవుడు అర్థదార్శనికమూ లేదా పౌరాణికమూ అయిన ఆధారాన్ని గ్రహించాడు:

'శ్రీ వృషభానుకుమారి హేతు 'శృంగార్' రూప భయ్।
జాస్ 'హస్' రసహరే, మాత-బంధన్ 'కరుణామయ్।
కేశీప్రతి అతి 'రౌద్ర', 'వీర్' మారో వత్సాసుర్।
'భయ' దావానల్ పాన్, పియో బీభత్స బకీఉర్॥
అతి 'అద్భుత' బంచబిరంచిమతి, 'శాంత్' సంతతే శోచ్ చిత్।
కహి కేశవ్ సేవహు రసికజన్ నవరస్మేం వ్రజరాజ నిత్॥

(రసికప్రియ 1.2)

(రసిక జనులారా! నవరసాలలో నిత్యం విరాజిల్లే వ్రజరాజును (శ్రీకృష్ణుణ్ణి) సేవించండి. వృషభానుకుమారి (రాధ) కారణంగా 'శృంగార' రూపుడయి, 'హాస' రసంలో నివసించి, మాతృబంధనంలో 'కరుణామయు'డయి, కేశిపట్ల అతి 'రౌద్రం' వహించి, 'వీరం'తో వత్సాసురుణ్ణి వధించి, దావానలపానంలో 'భయం' చూపించి, బకివక్షాన్ని 'బీభత్సం' తో త్రాగి, విధాతమతికి 'అద్భుతం' కలిగించి, సాధువులకు 'శాంతం' కలిగించే వాడాయన.)

పై పద్యంలో కవి నవరసాలను శ్రీకృష్ణుని వ్యక్తిత్వంలో మిళితంచేసి, తన సిద్ధాంత ప్రతిపాదనకు ఆధారభూమి ఏర్పాటు చేసుకున్నాడు: శ్రీకృష్ణుడు శృంగారమయుడయి కూడా నవరస రూపాన్ని ధరించినట్లు, శృంగారం కూడా నవరసాలుగా పరిణతి చెందుతుంది లేదా శృంగారంతో నవరసాలు తాదాత్మ్యం చెందుతాయి.

దేవ్ దృక్పథం కేశవదాసు కంటే ఎక్కువ శాస్త్రీయంగా ఉంది.

తీన్‌ముఖ్య నౌహూ రస ద్వైద్వై ప్రథమ విలీన్।
ప్రథమ ముఖ్యతిన్ తినహూం మేం, దోఊతేహి ఆధీన్॥
హాస్య బయరు సింగార్ సంగ్ రౌద్ర కరున సంగ్ వీర్।
అద్భుత అరు బీభత్స సంగ శాంతహి బరనత్ ధీర్॥'

(భవానీ విలాస్)

చివరలో

'భూలి కహత్ నవరస్ సుకవి సకల మూల్ సింగార్,
తెహి ఉఛాహ్ నిర్వేద్‌లై, వీర్, శాంత సంచార్॥ (భవానీ విలాస్)

(అంటే తొమ్మిది రసాలలో శృంగారం, వీరం, శాంతం ప్రధానమయినవి. మిగతా ఆరు వీటిని ఆశ్రయించుకొని ఉండేవి. హాస్యం, భయం శృంగారాన్ని ఆశ్రయించుకొని, కరుణ, రౌద్రాలు వీరాన్ని ఆశ్రయించుకొని, అద్భుత, బీభత్సరసాలు శాంతాన్ని ఆశ్రయిం

కొని ఉంటాయి. పైగా ఈ మూడిటిలో కూడా శృంగారమే ప్రధానముంది. మిగతా రెండు రసాలు-వీరం, శాంతం-దాని ఆధీనంలో ఉన్నవే. ఎందుకంటే వీరం శృంగారాంతర్గతమయిన ఉత్సాహంలో నుంచి, శాంతం శృంగారాంతర్గతమయిన నిర్వేదం నుంచి పుట్టుకొస్తాయి.

కేశవదాసు, దేవ్ చేసిన ఈ ప్రతిపాదనలు కావ్యమయమయినంతగా, శాస్త్రీయమయినవీ, మనోవైజ్ఞానికమయినవీ కావు.

సర్వత్రాప్యద్భుతో రసః

విశ్వనాథ కవిరాజు వృద్ధ ప్రపితామహుడయిన నారాయణ పండితుడు అద్భుతమే మూల రసమనీ, ఏకమాత్ర రసమనీ సిద్ధాంతీకరించాడు. విశ్వనాథుడు సాహిత్యదర్పణంలోని రస ప్రసంగంలో తనకు పూర్వీకుడయిన ధర్మదత్తుడన్న విద్వాంసుడి మాట ఆధారంగా ఈ విషయాన్ని చెప్పాడు:

తదాహ ధర్మదత్తః స్వగ్రంథే–

> రసే సారశ్చమత్కారః సర్వత్రాప్యనుభూయతే।
> తచ్చమత్కార సారత్వే సర్వత్రాప్యద్భుతో రసః।
> తస్మాదద్భుతమేవాహ కృతి నారాయణో రసమ్।

(సా. దా. పుట. 49)

(అంటే అన్ని రసాలలో చమత్కారం సారరూపంగా కనిపిస్తున్నది. చమత్కారం (విస్మయం) సారరూపం (స్థాయీభావం) కావడంతో, అన్నిచోట్ల అద్భుతరసమే ప్రతీతి అవుతుంది. కాబట్టి నారాయణ పండితుడు ఒక్క అద్భుతరసాన్నే అంగీకరిస్తాడు అని ధర్మదత్తుడు తన గ్రంథంలో చెప్పాడు.)

ఈ సిద్ధాంతానికి ఆధారం 'చమత్కారం'. భారతీయ సౌందర్య శాస్త్రంలో చమత్కార మన్నది చాలా మౌలికమయిన శబ్దం. ఇదికూడా రసశాస్త్రంలోని ఎన్నో ఇతర శబ్దాలవలె శైవదర్శనం నుంచి వచ్చింది. అభినవుడు చమత్కారానికి అర్థం ఇలా చెప్పాడు:

'సా చావిఘ్నా సంవిత్ చమత్కారః; సచాతృప్తి వ్యతిరేకేణాఽవచ్ఛిన్నో భోగావేశ ఇత్యుచ్యతే!' అంటే పూర్తిగా విఘ్నరహితమయిన ఆ ప్రతీతి చమత్కారమనిపించుకుంటుంది. అది (అవిఘ్న సంవిద్రూపమయిన చమత్కారం), అతృప్తికి భిన్నమయిన (అంటే పూర్ణ తృప్తి రూపమయిన) భోగావేశమనిపించుకుంటుంది.

(హిం. అ. భా. పుట. 471-72)

ఈ విధంగా చమత్కారమంటే నిర్విఘ్నాత్మ ప్రతీతి, ఆత్మాస్వాదం లేదా ఆనందం. కావ్యానందం లేదా రసానందం విషయజన్యమయిన ఆనందం యొక్క ఇతర రూపాలకంటే భిన్నమయింది కనక దీకిని 'అలౌకికమనే విశేషణాన్ని జోడిస్తూ వచ్చారు. కేవలం రస ప్రసంగంలోనే కాదు, అలంకారం, వక్రోక్తి మొదలయిన వాటి ప్రసంగంలో కూడా, కావ్య

సౌందర్యం గురించి, తజ్జన్యాహ్లాదం గురించి చెప్పేటప్పుడు 'లోకోత్తరం' మొదలయిన విశేషణాలను మొదటి నుంచి వాడుతూనే వచ్చారు. అందువల్ల కావ్యానందంలో 'అలౌకికత్వం'- 'లోకం కంటే కొద్దిగా హెచ్చైనది లేదా అసాధారణమయింది. అన్న భావం - సహజంగానే మిశ్రితమయి పోయింది. పాశ్చాత్య సౌందర్య దర్శనంలో కూడా సౌందర్యానుభూతికి విస్మయ తత్త్వం అనివార్యమని భావించ బడింది. అందులో అనురాగం, విస్మయం కలిసి ఉంటాయి.

సచ రసో భగవద్భక్తిమయ ఏవ

భారతీయ వాఙ్మయంలో భక్తికావ్యం బాగా పెంపొందిన తరవాత వైష్ణవాచార్యులు భక్తిరసాన్ని సుప్రతిష్ఠించడమే కాకుండా, అదే మూలరసమని ఉద్ఘోషించారు. వాస్తవమయిన రసం భక్తిరసమే; ఎందుకంటే అది సంపూర్ణానందమయం. శృంగారాది కావ్యరసాలు దాని కంటే ఎంతో క్షుద్రమయినవి. సూర్యుడికి, ఖద్యోతాలకు మిణుగురు పురుగులకు ఉన్న భేదమే పరిపూర్ణరసమయిన భగవద్రతికి, శృంగారాది రసాలకు ఉన్నది.

> పరిపూర్ణ రసా క్షుద్ర రసేభ్యో భగవద్రతిః।
> ఖద్యోతేభ్య ఇవాదిత్య ప్రభేవ బలవత్తరా॥
>
> (మధుసూధన సరస్వతి-భగవద్భక్తి రసాయనం, 2. 78)

వాస్తవానికి ఇతర కావ్యరసాల ఉనికి భక్తిరసంలో సంచారి భావాల వంటిది : 'హాసాదీనాం వ్యభిచారిషు పర్యవసానాత్' (భక్తిరసామృత సింధు, పుట. 74) ఈ తర్కం ఆధారంగానే రూపగోస్వామి హాసాదులను హాసరతి, విస్మయరతి అన్న పేర్లు పెట్టి, వాటిని మూలరతి అయిన భగవద్రతికి గౌణ భేదాలుగా పరిగణించారు. అందువల్ల మధుసూదన సరస్వతి, రూపగోస్వామి మొదలయిన ఆచార్యుల అభిప్రాయానుసారంగా భక్తిరసమే మూల రసం. భక్తిరస భేదాలలో కూడా మధుర భక్తిరసం లేదా ఉజ్జ్వల రసమే ప్రముఖమయింది. అదే వాస్తవికరసం 'భక్తిరస రాజం'

ఈ విధంగా మూలరసంగా పరిగణించ బడటానికి ఐదు రసాల పక్షాన తర్కాలు ప్రతిపాదితమయ్యాయి. ఇవి కరుణ, శాంత, శృంగార, అద్భుత, భక్తిరసాలు. ఈ క్రమం తోటే విమర్శించి, సత్యాసత్య నిర్ణయానికి ప్రయత్నిద్దాం.

మొట్ట మొదటి కరుణ రసాన్నే తీసుకొందాం. ఈ ప్రసంగంలోనే మేము సూచించి నట్లు, రూఢమయిన కావ్యశాస్త్రార్థంలో శోక స్థాయికమయిన కరుణరసంలో సమస్త రసాల అంతర్భావం, అన్న ప్రశ్నే పుట్టదు. ఉత్తర రామచరితంలోనే అంగిరసం శోక స్థాయికమయిన కరుణకాదు. కరుణ స్థాయి భావమైన కరుణ అనో లేదా మానవ సంవేదన అనో, హృదయద్రుతిని దాని మూలధర్మమనో మనం భావించినప్పుడే భవభూతి మతం విచార ణీయం అవుతుంది. ఇక్కడ కూడా ఉత్సాహ, క్రోధాలలో చిత్తం ద్రవించక, స్ఫీతం (విస్తృతం) అవుతుందని శాస్త్రీయమయిన ఆక్షేపణ రావచ్చు. అయినప్పటికీ, వ్యాపక దృష్టితో ఉత్సాహం, క్రోధం-వీటి మూలంలో, అప్రత్యక్షరూపంగానైనా సరే, మానవ-సంవే

దనయొక్క ప్రేరణే ఉంటుందని పరిగణించవచ్చు. ఇతరుల రాగద్వేషాల వల్ల ప్రభావితం కావడం కావ్యరసానికి మూలాధారం. దీనిపేరే సంవేదన లేదా సహృదయత. ఇది కరుణ శబ్దానికి అతి విస్తారకమయిన అర్థం. అప్పుడు కరుణ యొక్క వైశిష్ట్యమే నశించి పోతుంది. కాని భవభూతి అభిమతాన్ని నిరూపించడానికి ఇది తప్పవేరే ఉపాయం లేదు.

అభినవుని సిద్ధాంతానికిఉన్న దార్శనికాధారం ఇంకా బలమయింది. ఆయన సిద్ధాంతం నిజానికి ఆయన రసస్వరూప వివేచనకు స్వాభావిక పరిణామం. అభినవుని అభిప్రాయానుసారంగా రసమంటే నిర్విఘ్నమయిన ఆత్మ ప్రతీతి. ఇదే శమస్థాయి భావానికి కూడా నిర్వచనం. అందువల్ల ప్రతిరసం శాంతంలోనే పర్యవసిస్తుందనే విషయం స్వతహాగా నిరూపితమవుతుంది. పాశ్చాత్యదార్శనికులూ, కావ్యమర్మజ్ఞులు కావ్యానుభూతిని గురించి చేసిన వ్యాఖ్య దాదాపుగా ఇలాంటిదే. కావ్యాస్వాదం చిత్తవృత్తుల సామంజస్య దశ అని తమ తమ పద్ధతిలో ఆత్మవాదులు, అనాత్మవాదులు ఇద్దరూ అంగీకరించారు. కావ్యంలో విభిన్న భావాల ప్రబలోత్తేజనం ఉంటుంది కాని ఆ ఉత్తేజన ప్రక్రియలో మాత్రమే ఉంటుంది. పరిణతిలోనయితే ద్వంద్వం నశించిపోతుంది. చిత్తవృత్తులు సమీకృతమయి పోతాయి. అది ఎలా సంభవిస్తుంది? కళయొక్క ప్రభావం వల్ల. ఎందుకంటే వేరువేరుగా ఉన్న తత్వాలను సమన్వితం చేయడమే కళ. కాబట్టి చిత్తవృత్తుల సామంజస్య రూపంగానే కళయొక్క పూర్ణానుభూతి తప్పనిసరిగా కలుగుతుంది. అభినవుని ఆనందవాద దర్శనం ఆత్మయొక్క ఈ నిర్విఘ్నాత్మ ప్రతీతిని సహజానందమయంగా పరిగణిస్తుంది. అంతేభేదం. నిజానికి అభినవుని రస పరిభాషను అంగీకరించిన తరవాత 'భావః వికారా రత్యాద్యాః శాంతస్తు ప్రకృతిర్మతః' అన్న సిద్ధాంతంలో విప్రతిపత్తి ఉండటానికి ఎలాంటి అవకాశమూ లేదు. ఎందుకంటే ఆ నిర్వచనానుసారం శాంతం రసాలలో ఒక భేదం కాకుండా, రసానికి పరాజయమే. కాని ఆయన ఆత్మవాద రసపరికల్పనను యథావత్తుగా స్వీకరించడమన్నదే అసలయిన సమస్య.

భోజుడి 'శృంగార సిద్ధాంతం'కూడా దాదాపు ఇలాంటి తర్కంమీదనే ఆధారపడి ఉంది; ఆత్మయొక్క మొదటి వికారం అహంకారం. నిజానికి ఇదే ఆత్మయొక్క ప్రథమ ప్రతీతి. ఎందుకంటే అంతకుపూర్వ మయితే ఆత్మ ప్రతీతికి అతీతంగా శుద్ధ చైతన్య స్వరూపం. ఈ అహంకారమే రసం. ఆత్మయొక్క స్వప్రతీతి కావడంవల్ల ఇది సహజంగానే ఆనందమయం లేదా రసమయం. ఇది ఆత్మరమణం యొక్క రూపం కావడంవల్ల' దీని మరోపేరు శృంగారంకూడా. ఈ విధంగా భోజుడి సిద్ధాంతసారమది; ఆత్మయొక్క ప్రథమ ప్రతీతిపేరు అహంకారం, ఆత్మయొక్క ఈ ప్రథమ ప్రతీతి లేదా నిజానుభూతి ఆనందమయం. కాబట్టి ఇదేరసం. దీనినే పారిభాషిక శబ్దాలలో 'శృంగారం' అంటారు' రత్యాది సమస్తభావాలం అహంకారం నుంచే ఉత్పన్నం కావడంవల్లనూ, అహంకారానికి మరో పేరు శృంగారం కావడంవల్లనూ. శృంగారమే సమస్త భావాలకు మూలస్రోతస్సు, అదే మూలరసం. దానిని రత్యాది భావాలు సమృద్ధం చేస్తాయి. ఈ విధంగా భోజుడి అభిప్రాయానుసారం కూడా రసానికి మూలార్థం ఆత్మప్రతీతి అవుతుంది. శృంగారంకూడా అహంకారం లేదా ఆత్మప్రతీతికి మరోపేరు కనక శృంగారమే రసం. ఈ దృష్టితో చూస్తే అభినవుడి

సిద్ధాంతంలోనూ, భోజుడి సిద్ధాంతంలోనూ మౌలికమయిన భేదంలేదు. ఎందుకంటే ఆత్మ ప్రతీతినే ఒకరు శాంతమంటే, మరొకరు శృంగార మన్నారు. అభినవుని అభిప్రాయాను సారం రస-ప్రక్రియకు వ్యాఖ్య ఇది: కావ్యంలో కవి తన రత్యాది భావాలను కల్పనా చమత్కారంతో సాధారణీకృత రూపంలో ప్రతిపాదిస్తాడు. భావంయొక్క ఈ సాధారణీకృత రూపాన్ని శబ్దార్థాలద్వారా ప్రమాత అనుభవించినపుడు అతని రత్యాది భావాలుకూడా ప్రబుద్ధమయి దేశకాలాలు, స్వపరభేదాలు మొదలయిన భావనలనుంచి విముక్తమయి, అతని భగ్నావరణమయిన చేతనకు విషయాలు అవుతాయి. అంటే ప్రమాతచిత్తం ఆవరణముక్తమయి? వాటిని అనుభవిస్తుంది, లేదా విశుద్ధభావ భూమికలో ప్రమాతయొక్క ఆత్మ తన సహజమయిన ఆనందాన్ని అనుభవిస్తుంది. భోజుడు ఈ రసప్రక్రియను కొద్దితేడాతో ప్రతిపాదించాడు. ఆత్మయొక్క విశిష్ట ధర్మం అహంకారం ఈ అహంకారమే రత్యాదులయిన వేర్వేరుభావాలను కలిగిస్తుంది. కావ్యంలో ఈ భావాల వర్ణనను చదివి, ప్రమాత తన అహంకారాన్ని ఆస్వాదిస్తాడు. భావాలద్వారా ఈ అహంకారాస్వాదనే రసం. ఆత్మ రమణరూపం కావడంతో దీనిపేరే శృంగారం. ఈ విధంగా, చివరికి, భావాలద్వారా ఆత్మయొక్క ఆస్వాదం పేరే రసం. వివరించడంలోనే భేదం. అభినవుడు ఇతర రసాలను మూలరస - రూపాంతరాలుగా పరిగణిస్తే, భోజుడు వాటిని రసాలుగా పరిగణించక, మూలరసం నుంచి ఉత్పన్నమైన భావాలుగానే పరిగణిస్తాడు. అగ్నిపురాణంలోని రతి సిద్ధాంతంలోనూ, భోజుడి శృంగారసిద్ధాంతంలోనూ తేడా కేవలం శబ్దాలలోనే.

అద్భుతపక్షం ఇంతకంటే దుర్బలమయింది. 1) పైన చెప్పిన ధర్మదత్తుడి ఉద్ధరణలో 'చమత్కారం' నిర్విఘ్న సంవిత్తు లేదా ఆనందం అన్న అర్థంలో కాక, 'విస్మయం' అన్న అర్థంలోనే వాడబడింది. అదే దానిలోని దోషం. ఎందుకంటే రసంయొక్క సారం విస్మయం కాక ఆహ్లాదం. ఈ ఆహ్లాదం సామాన్య లౌకికాహ్లాదం కంటే కొన్ని రూపాలలో భిన్నమయింది. ఈ దృష్టితో కొంత అసాధారణమయినది కూడా. అయినప్పటికీ దీనిని అద్భుతరస స్థాయిభావమయిన 'విస్మయాని'కి పర్యాయంగా పరిగణించలేము. కావ్య సౌందర్యాస్వాదంలో విస్మయం స్థాయిభావం కాక, సంచారిభావం మాత్రమే. అందువల్ల 'చమత్కారాని'కి ఉన్న గౌణార్థం ఆధారంగా 'అద్భుతాన్ని' మూలరసంగా ఎంచడం తర్క సంగతంకాదు. 2) ఆ తరవాత భారతీయ సాహిత్యంలోనూ, పాశ్చాత్య సాహిత్యంలోకూడా 'చమత్కారం', 'లోకోత్తరం' మొదలయిన శబ్దాలు; ఆశ్చర్యజనక తత్త్వాలను, స్థూలంగా సూచించడంకోసం, ప్రయోగించబడసాగాయి. ఈ శబ్దాల అర్థ వికృతితోపాటు, కావ్యాల విలువలలోకూడా వికృతులు రాసాగాయి. 'చమత్కారం' కుతూహలానికి పర్యాయమయిపోయి, రసవాదులయిన కావ్య మర్మజ్ఞులకు తలనొప్పిగా తయారయింది.

వైష్ణవాచార్యులు ఆధ్యాత్మికమూ, సంప్రదాయబద్ధమూ అయిన స్థాయిలో భక్తి రస స్థాపన చేశారు. అందువల్ల వారి తర్కాలను కావ్యశాస్త్రీయపరంగానూ, మనోవైజ్ఞానికంగానూ పరీక్షించడానికి వీలులేదు, శ్రీకృష్ణుని మధుర రూపాన్ని ఉపాసించే వైష్ణవ భక్తులకు మధురరసమే నిశ్చయంగా రసరాజం, అదేమూలరసంకూడా. జీవితంలో విభిన్న భావ

వృత్తులమీద ఆధారపడిన హాస్య, వీరాది రసాలు భక్తిరసానికి అంగాలు లేదా సంచారిభావాలు. ఎందుకంటే జీవితంలోని ఈ విభిన్న ప్రవృత్తులు వస్తుతః మధురరసాన్ని పరిపుష్టం చేస్తేవే: అదేకాటి సార్థక్యంకూడా. కాని భక్తిక్షేత్రంలో, ఆధ్యాత్మికస్థాయిలోనే, ఈ సిద్ధాంతాన్ని నిరూపించవచ్చు కాని కావ్యశాస్త్రక్షేత్రంలో ఆధ్యాత్మిక తర్కాలను ఆశ్రయించి నందువల్ల లాభం లేదు.

రసంయొక్క దార్శనిక వివేచనలో ఒకమూలరస పరికల్పన ప్రారంభమయింది. భరతుడి దృష్టి వ్యావహారికమూ, వస్తుపరకమూ అయింది. నాట్యం ఆయన దృష్టిలో లోక జీవితంలోని వైచిత్ర్యానికి అనుకరణ. కాబట్టి వారికి రస వైవిధ్యంకూడా యథావత్తుగా ఆమోదయోగ్యమే. సుప్రసిద్ధమయిన భరతసూత్రం-'నహి రసాదృతే కశ్చిదర్థః ప్రవర్తతే' లో ఉపయోగించబడిన ఏకవచనంలోఉన్న 'రస' శబ్దం ఆధారంగా రసం అద్వైతమని నిరూపించాడు. అది ఆయనచేసిన అద్వైత సిద్ధాంత ప్రక్షేపణే. భరతుడు చేసిన ఏకవచన ప్రయోగం సాధారణ వ్యాకరణ ప్రయోగమేకాని దర్శన ప్రతిపత్తి కాదు. అంటే భరతునికి ఏకరసత్వంకాక నానారసత్వమే అభీష్టమని తాత్పర్యం. ఎందుకంటే ఏక రసత్వమన్నది అయన వ్యవహారదృష్టికి వ్యతిరేకం. కాని ఆ తరవాత అభినవుని సర్వ వ్యాపకమయిన ప్రభావం కారణంగా శైవాద్వైతం ఆధారంగా రససిద్ధాంత వ్యాఖ్యానం జరగడంతో రసాద్వైతం తప్పనిసరి అయిపోయింది. రసానికి అర్థం ఆత్మాస్వాదమని నిరూపించబడటంతో రసాన్ని ఏకమనీ, అఖండమనీ, వేద్యాంతర స్పర్శశూన్యమనీ భావించడంతప్ప వేరే వికల్పం లేక పోయింది. అభినవుడు ప్రామాణికంగా తిరుగులేని ఆత్మవిశ్వాసంతో 'అస్మన్మతే తు సంవేదనమేవానంద ఘన మాస్వాద్యతే కేవలం తస్యైవ చిత్రతాకరణే రతి శోకాదివాసనా వ్యాపార స్తదుద్బోధనే నాభినయాది వ్యాపారః!, అని ఉద్ఘోషించాడు, పరమార్థంగా ఒకటే అయిన, ఆత్మాస్వాదరూపమయిన రసానికి ఏమని పేరుపెట్టాలి? వీతరాగుడయిన అభినవుడు తనప్రవృత్తికి అనుకూలంగా. ఆత్మజ్ఞానానికి ప్రాధాన్యమిస్తూ, దీనిని శాంతమన్నాడు. రాగి (శృంగారి) అయిన భోజరాజు ఆత్మరతి లేదా ఆత్మరమణి ప్రాధాన్యాన్ని అంగీకరిస్తూ, దీన్ని శృంగారమన్నాడు. కాని భేదం పేరులోనే తప్ప స్వరూపంలో కాదు. శైవగ మాలలోని ఆనంద సంప్రదాయానుయాయులయిన రసవాదులు శాంతంలోనూ, శృంగారంలోనూ ఉన్న వివాదాన్ని కొట్టిపారవేయడానికి 'ఆనందరసం' అనడం ఎక్కువ వ్యాపకమూ-సమంజనమూ అని తలంచారు. మహాకవి జయశంకర ప్రసాదు అభిప్రాయానుసారం 'అభినవగుప్తు నాట్యరసాలను వ్యాఖ్యానించడంలో అభేదమయిన ఆ ఆనంద రసాన్నే పల్లవింప చేశాడు. (కావ్యకళా తథా అన్యనిబంధ్, పుట. 76) వైష్ణవాచార్యులుకూడా ఆనందవాదాద్వైతసిద్ధాంతలోని ఎన్నో తత్త్వాలను యథాతథంగా స్వీకరిస్తూ, ద్వైతం అన్న భూమికమీద, దాదాపు ఇవే తత్త్వాలు ఆధారంగా భక్తిరసాన్ని మూలానందరసానికి లేదా శృంగారరసానికి సమమని నిరూపించారు. ఇవికాకుండా, రసం ఒకటేనని నిరూపించడానికి జరిగిన ఇతర ప్రయత్నాల దర్శనం కంటే సాహిత్యాన్నే ఆధారంగా గ్రహించినవి. భవభూతి దృక్పథం రాగాత్మమయింది. రసం రాగాత్మక అనుభవం, రాగంయొక్క మూలరూపం సంవేదన లేదా సహృదయత, కాబట్టి అన్నింటికంటే ఎక్కువ సంవేదనాత్మకమయినదే మూలరసం అంటే కరుణ

రసం. నారాయణపండితుడూ, ఆయనను అనుసరించిన ధర్మదత్తుడూ, అలంకారదృష్టితో, అద్భుతరసాన్ని ఆధారభూతరసంగా పరిగణించారు. వారు చమత్కారానికి 'ఆనందం' అన్న అర్థాన్ని గ్రహించకుండా 'వైచిత్ర్యాన్ని సూచించే చమత్కారం కల్పనకు సంబంధించిన చమత్కారమే. ఇది అలంకారవాదానికి ప్రాణతత్త్వం, రసపరిపాకం కల్పనద్వారా జరుగుతుంది. కాబట్టి కల్పనా జన్యమయిన వైచిత్రం లేదా చమత్కారమే రసానికి ప్రాణతత్త్వం. కల్పనాజన్యమయిన చమత్కారం ప్రమాతయొక్క మనస్సులో విస్మయాన్ని కలిగిస్తుంది కాబట్టి రసాస్వాదానికి మూలాధారం విస్మయమే, అది అద్భుత రసానికి స్థాయిభావం. కాబట్టి అద్భుతమే మూలరసమని వీరి సిద్ధాంతం. ఈ విధంగా భవభూతి-నారాయణ పండితుల అభిప్రాయాలు రాగం, కల్పన, కావ్యానికి ప్రాణతత్త్వాలు అని అంగీకరించే సిద్ధాంతాల సహజ పరిణామాలే. అనేకత్వంలో ఏకత్వాన్ని సాధించడమనేది భారతీయుల ఆలోచనా సరళిలోని ముఖ్యతత్త్వంగా ఉండినదని చెప్పటమే తాత్పర్యార్థం. కావ్యశాస్త్ర రంగంలోకూడా ఈ ప్రవృత్తి నిరంతరం పనిచేస్తూ ఉంది. దీని ఫలితంగా కావ్యాత్మను అనుసంధించడానికి ఎన్నో ప్రయత్నాలు జరిగాయి, ఎన్నో కావ్య సంప్రదాయాలు స్థాపించబడ్డాయి. రస సంప్రదాయంలో కూడా ఈ ప్రవృత్తి క్రియాశీలంగానే ఉంది, రసంయొక్క ఆత్మను అనుసంధించడానికి ఎన్నో ప్రయత్నాలు జరిగాయి. దార్శనికులు ఆనందాన్ని రసానికి ప్రాణంగా పరిగణించారు. తదనుసారంగా ఆత్మజ్ఞాన రూపమయిన శమాన్ని లేదా ఆత్మభోగమయిన శృంగారాన్ని మూలరసంగా ఉద్ఘోషించారు. భావుకులు రాగం లేదా సంవేదనను రసానికి ఆత్మగా పరిగణించారు, తత్పరిమాణ స్వరూపంగా కరుణ మూలరసంగా ప్రతిష్ఠాపించబడింది. విదగ్ధులు (నేర్పరులు) లేదా అలంకారికులు కల్పనా తత్త్వాన్ని రససారంగా పరిగణిస్తూ, అద్భుతరసానికి మూలరసమన్న గొప్పదనం అంటగట్టారు. పై సిద్ధాంతాలన్నీ దృక్పథంలోని భేదానికి పరిణామాలే. రసంలో ఈ మూడు తత్త్వాలు ఉంటాయి కనక మూడింటిలోనూ సత్యాంశం ఉండవచ్చు. కాని రసంలో ఈ మూడు తత్త్వాల- ఆనంద, రాగ, కల్పనల- నిష్పత్తి (అనుపాతం) సమానంగాక క్రమంగా తారతమ్యం కలిగి ఉంటుంది. (ఆనందం యొక్క నిష్పత్తి అన్నిటికంటే ఎక్కువ ఎందుకంటే చిట్టచివరికి రసం ఆనందరూపమే కనక రాగానిది అంతకంటే తక్కువ. ఎందుకంటే- రాగపరిణీతి చివరకు ఆనందంలోనే జరుగుతుంది. కల్పనయొక్క నిష్పత్తి అంతకంటే తక్కువ. ఎందుకంటే- కల్పన రాగసంయోజనం చేస్తూ, చివరకు ఆనందసిద్ధికి సాధనమవుతుంది.) అందువల్ల పైమూడు మతాలలో కూడా సత్యాంశం ఈ క్రమంలోనే తరతమ భేదం కలిగి ఉంటుందని భావించవలసి ఉంటుంది, అభినవుడి సిద్ధాంతమూ, భోజుడి సిద్ధాంతమూ ఎక్కువ ఆమోద యోగ్యాలు కావచ్చు, భవభూతి సిద్ధాంతం చాలామటుకు గ్రాహ్యమే. నారాయణ పండితుని సిద్ధాంతాన్ని అంశాపరంగానే ఆమోదించవచ్చు:

వివేచన

రస సంఖ్యను నిర్ణయించటానికి రస స్వరూపాన్నీ రస నిష్పాదక తత్త్వాలను గురించిన మన అభిప్రాయాలు సుస్పష్టంగా ఉండటం అవసరం, ఎందుకంటే ఇవే నిర్ణాయక

తత్త్వాలు. రస స్వరూపానికి సంబంధించి రెండు దృక్పథాలు ఉన్నాయి 1) వస్తు పర మయింది. దీని ప్రకారం భావమూలకమయిన కళాత్మకస్థితి (2) ఆత్మపరమయింది. దీని ప్రకారం రసం భావ భూమికలో ఆత్మాస్వాదం. మొదటి నిర్వచనానుసారంగా రస నిష్పత్తి నాట్యంలో - రంగస్థలం మీద జరుగుతుంది. లోక జీవన - అనుకరణానికి నాట్యమని పేరు. లోకజీవనం భావవృత్తుల ద్వారా సంచాలితమయ్యే వ్యాపార సమూహం. కాబట్టి నాట్యంలో భావమూలక స్థితుల కళాత్మక ప్రదర్శన జరుగుతుంది. అదే నాట్యరసం. జీవితానికి సంబంధించిన ఈ భావమూలక స్థితులు అసంఖ్యాకాలు కావచ్చు, కాని ప్రముఖంగా స్థాయి అయిన ఎనిమిది మూలభావాలు ఆధారంగా, ఈ స్థితులను సాధారణంగా ఎనిమిది వర్గాలుగా విభజించవచ్చు. మిగతావి ఈ ఎనిమిదింటిలోనే అంతర్భవించిపోతాయి. మిగతా స్థితులను కూడా సహజంగానే ఊహించుకోవచ్చు. కాని స్థాయిభావాలు ఎనిమిదే కాబట్టి ఈ నవీన స్థితులను ఏదో విధంగా పై ఎనిమిది భావాలతో సంబంధించి ఉండటంతో పైన చెప్పిన ఎనిమిది వర్గాలలో కలిపి వేయవచ్చు. లేదా అవి అందరిని పూర్తిగా ప్రభావితం చేయడంలో అసమర్థ మయిన స్థితులు కావచ్చు. రెండో నిర్వచనం ప్రకారం రసం భావభూమికలో ఆత్మాస్వాదం కావడం వల్ల రసమూల రూపం అఖండమయింది, ఏకమయింది. కాని భావాల అనేకత్వం కారణంగా రస బాహ్యరూపాలు భిన్నమయిపోతాయి. ఇక్కడ కూడా రససంఖ్య స్థాయి భావాల సంఖ్యమీద ఆధారపడినటువంటిది. కాబట్టి రసం వస్తుపరమయిన నిర్వచనాన్ని అంగీకరించినా, స్థాయి భావాల సంఖ్య ఆధారంగానే రస సంఖ్యను నిర్ణయించడం జరుగుతుందని నిరూపితమవుతుంది.

స్థాయిభావాన్ని నిర్ణయించడానికి నాలుగు తత్త్వాలు ప్రధానం : స్థాయిత్వం, ప్రబలత్వం, పురుషార్థోపయోగిత్వం. సాధారణీకృతం కావడానికి సామర్థ్యం. ఇవేకాకుండా ఆధునికరసవాదులు,-మరాఠీ విద్వాంసుడయిన డా, వాట్వేవంటివారు ఇంకో రెండు గుణాలను కల్పించారు. మూలప్రవృత్తితో ప్రత్యక్ష సంబంధం అంటే మౌలికత్వం, ఉదాత్తత్వం లేదా పరిష్కృతి. మొత్తంమీద ఇవే రసమూలధర్మాలుగా పరిగణించబడ్డాయి. అంటే రస నిర్ణాయకతత్త్వాలు ఆరు. 1. (ఇతరభావాలదృష్ట్యా) స్థిరంగాఉండేప్రభావం 2. సార్వజనీన స్వీకృతి 3. రంజనాధిక్యం లేదా ఉత్కటంగా ఆస్వాదమానత్వం 4, మానవునిలోని ఏదో ఒక మూలప్రవృత్తిలో ప్రత్యక్షసంబంధం. 5, జీవితంలోని పరమపురుషార్థాలపట్ల ఉపయోగిత్వం 6. పరిష్కృతమయిన అనుభూతి. ఈ విధంగా పరీక్షించినట్లయితే శృంగార. హాస్య, వీర, కరుణ, రౌద్ర, బీభత్స, భయానక, అద్భుతాల రసత్వం ఎక్కువగా ప్రయాస పడకుండానే నిరూపితమయిపోతుంది. ఎందుకంటే వీటన్నింటి ప్రభావం స్థాయిత్వమూ, వ్యాపకత్వమూ కలది, జీవితంలోని మూల ప్రవృత్తులలో వీటన్నింటికీ ప్రత్యక్ష సంబంధం ఉన్నది. ఇవన్నీ ఉత్కటరూపంలో ఆస్వాద్యమానాలుకూడా. మరాఠీ విద్వాంసులు బీభత్స, రౌద్రాల ఆస్వాద్యమానత్వాన్ని గురించే ఆక్షేపణ తెలిపారు; కాని కరుణ, భయానకాలు ఏ తర్కంవల్ల ఆస్వాద్యమానాలో, అదేతర్కం ఆధారంగా రౌద్ర, భయానకాలు కూడా. రాగం వలెనే ద్వేషంకూడా జీవితంలో మౌలిక ప్రవృత్తి. ఘృణ, క్షోభ, ఉద్వేగాలకు మానవుని జీవిత విధానంలో ప్రధానస్థానం ఉంది. ప్రపంచంలో

క్షురూపిత్వం ఎంతగానో ఉంది, క్షోభకరం, ఉద్వేగకరం అయిందీ ఎంతగానో ఉంది, మరి జీవితాన్ని సమగ్రంగా అనుకరించే నాట్యంలో వాటికిస్థానం లేకుండా ఎలా పోతుంది? బట్టి రౌద్రాన్ని వీరంలోనూ అంతర్భుక్తంచేసి; బీభత్సం ఆస్వాద్యత్వం పట్ల సందేహం ప్రకటించి, వాటి రసత్వాన్ని నిషేధించడానికి వీలులేదు. భరత ప్రతిపాదితమయిన ఎనిమిది రసాలేకాకుండా తొమ్మిదోదయిన శాంతరసం దాదాపు అందరికీ ఆమోదయోగ్యమే అయింది. పైనచెప్పిన ఆరు తత్త్వాలు ఆధారంగా వాని రసత్వాన్ని నిశ్చయంగా నిరూపించవచ్చు, స్థాయిప్రభావం, పరిష్కృతమూ ఉదాత్తమూ అయిన అనుభూతి, ఆస్వాదమానత్వం పురుషార్థోపయోగిత్వం మొదలయిన గుణాలు ఇతర రసాలలోకంటే శాంతంలో ఎక్కువగా న్నాయి: శమాన్ని మౌలికమయిన మనోవికారంగా భావించకపోయినా, మానవచైతన్య సహజావస్థ కావడంవల్ల అది మూల ప్రవృత్తులకు కూడా మూలమయింది. ఇదే విధంగా శమం సమస్తభావాల సమాహితి (కలయిక) మాత్రమే, స్వతంత్రభావంకాదు అన్న ఆక్షేపణ కూడా అంత సమంజసమయిందికాదు. ఎందుకంటే ఈ చిత్తసమాహితి దశ కూడా స్వతంత్ర రూపంలో, అనుభవనీయమే. ఇదేకాకుండా కేవలం వీతరాగి అయినవ్యక్తి మాత్రమే శమానుభూతి పొందగలుగుతాడన్న ఆక్షేపణకూడా అంతగా ఆమోదయోగ్యంకాదు. ఎందుకంటే సామాన్యుడూ, వాసనాయుక్తుడూ అయినవ్యక్తి చిత్తప్రకృత్యవస్థ యొక్క అనుభవం పొందకుండా ఎలా ఉండగలుగుతాడు? వికృతులు కారణంగా ఈ అనుభవం విరళమయితే కావచ్చు పూర్తిగా లేకుంకాడామాత్రం పోదు.

ఇవి కాకుండా ఇంకో 20-22 పేర్లు మిగిలిపోతాయి. నిరసనపద్ధతి (Theory fo elimination) ని పట్టిచూస్తే, ఇందులో చాలామటుకు సులభంగానే ఖండించవచ్చు. దాహఉరణకు, సాధ్వస, పారవశ్య, విలాసాలను భోజుడు కేవలం పేర్కొన్నాడు' స్థాపించలేదు. లౌల్య, కార్పణ్య, సుఖ, దుఃఖ, మృగయా, ద్యూత, వ్యసనాదులు కేవలం ఖండనకోసమే పేర్కొనబడ్డాయి. ఒక్క జైన సూత్రంలో ఉటంకించారే తప్ప వ్రీడనకాన్ని సుప్రసిద్ధ ఆచార్యులెవరూ నిరూపించలేదు. అది 'వ్రీడ'లో అంతర్భుక్తమే అవుతుంది. నాటకంలోని నాలుగురకాల నాయకులతో సామంజస్యం ఒనగూర్చడానికి ఉదాత్తమూ, ఉద్ధతమూ అని కల్పించబడింది, అది తనంతతాను నూతన రస పరికల్పనకు తగినంత ఆధారంకాదు. ఎందుకంటే ఉదాత్తత్వమూ ఔద్ధత్యమూ శీల సంబంధమయిన ప్రవృత్తులేగాని చిత్తప్రవృత్తులుకావు. అభినవగుప్తుడి శాంతరసానికి విపర్యాయంగా, అదే తర్కపద్ధతిలో. భానుభట్టుడు మాయారస పరికల్పన చేశాడు. అది స్వతంత్రమనోవేగం లేదా చిత్తప్రవృత్తికాక సమస్తవాసనలకూ, భావ ప్రవృత్తులకూ లేదా మనోవేగాలకు మూలప్రేరణ అయినటువంటిది. దానికి వేరుగా ఆస్వాద్యరూపం ఉండదు. క్రాంతి చిత్తప్రవృత్తియే ; ఎందుకంటే మానవుడి చిత్తంలో సహజంగానే విద్రోహ ప్రవృత్తి ఉండవచ్చు, ఉంటుంది కూడా. కాని దాని మనోవేగాత్మకరూపం ఉత్సాహం, క్రోధం, (అణగారిన దశలో) శోకం మొదలయినవాటి కంటే వేరుకాదు. ఇదేవిధంగా ప్రస్తుత సాహిత్యంలో ఉద్వేగం, ప్రక్షోభం ఎక్కువగా ఉన్నప్పటికీ, వాటికి స్వతంత్ర రసత్వాధికారంలేదు. ఎందుకంటే ఈ రెండింటిలో కరుణ, క్రోధం, జుగుప్సల రెండు భేదాలలో ఏదో ఒకటి - క్షోభం

లేదా ఉద్వేగం లేదా రెండూ కలిసిమెలిసి ఉంటాయి కాబట్టి కరుణకు ప్రాముఖ్యం కలిగి నపుడు అవి కరుణలోనూ, అమర్షానికి ప్రాముఖ్యం కలిగినపుడు క్రోధంలోనూ అంతర్గతం అవుతాయి. క్షోభాదులకు ప్రాముఖ్యం కలిగినపుడు భావద్రశవర్తక్తే వికాసం పొందినట్లుగా పరిగణించాలి.

ఇప్పుడు ఒకరో-ఇద్దరో ఆచార్యులు ప్రతిష్ఠాపించిన కొన్ని రసాలు మాత్రమే మిగిలిపోతాయి. అవి ప్రాచీనాచార్యుల ప్రేయో (సఖ్య) వాత్సల్య భక్తి రసాలూ, నవీనులు చెప్పిన ప్రకృతి రసం, దేశభక్తిరసం మొదలయినవి. వీటి విషయంలో శృంగారానికి బదులు ప్రేమరస వ్యాపక పరికల్పన చేసి, వీటన్నింటిని అందులో భేదాలుగా పరిగణించ వచ్చునని ఒక వికల్పం చెప్పవచ్చు. పై రసాలకు స్థాయి భావాలు లేవన్నది పై ప్రతిష్ఠాప నకు ఆధారమయిన తర్కం కాదు, అన్నింటికి స్థాయి భావం ప్రేమ అన్నదే. అది ఆలం బన భేదంతో వేర్వేరు రూపాలు ధరిస్తుంది. స్త్రీ-పురుష ప్రేమ శృంగారంగాను, మిత్రుడి పట్ల ప్రేయస్సు లేదా సఖ్యంగానూ, సంతానం పట్ల లేదా సంతానం లాంటి వారి పట్ల వాత్సల్యంగానూ, ఇష్ట దైవంపట్ల ప్రేమ భక్తిగాను, ప్రకృతిపట్ల ప్రేమ ప్రకృతిరసంగానూ దేశంపట్ల ప్రేమ దేశభక్తిగాను పరిణమిస్తుంది. స్వతంత్ర రససిద్ధి ఆలంబనభేదంవల్లకాక స్థాయిభేదంవల్లనే సాధ్యపడుతుంది. కనక ఇవన్నీ స్వతంత్ర రసాలుకాక ప్రేమ రసానికి, భేదాలుమాత్రమే. హిందీలో ఆచార్య రామచంద్ర శుక్లాగారి అభిప్రాయం, మరాఠీలో డా. వాట్వే అభిప్రాయం ఇదే. అవచేతన మనోవిజ్ఞానం ఆధారంగా, ఫ్రాయిడ్ మొద లయినవారి స్థాపనలవల్లకూడా, దాదాపు దీన్ని సమర్థించవచ్చు. ఈ విధంగా వర్గీకరణం సమస్య పరిష్కరించబడుతుంది. కాని సహృదయులకు సంతృప్తి కలగదు. ఎందుకంటే విదగ్ధుడయిన ప్రమాత ఎవ్వరూకూడా కావ్యక్షేత్రంలో శృంగారమూ - వాత్సల్యమూ, దేశ భక్తి - ప్రకృతి రసం ఈ రెండింటి అనుభవం సర్వదా సమానమని భావించడానికి సిద్ధపడరు. కాబట్టి ఈ రసాల స్వతంత్రమయిన ఉనికిని గురించి ఇంకా ఎక్కువగా చర్చించ డం అవసరం. ప్రేయస్సుకు లేదా సఖ్యానికి స్థాయిభావం లేదా మిత్రప్రేమ. కావ్యంలో వర్ణించిన మైత్రీ ప్రసంగాలలో, మహాభారతంలో కర్ణుడి మిత్రప్రేమ, 'మర్చెంట్ ఆఫ్ వెనీసు'లో ఏంటోనియో-బెసానియోల సఖ్యభావం మొదలయిన వాటిని విశ్లేషించి చూసి నపుడు, వాటిలో ప్రేమ, ఉత్సాహం, శోకం మొదలయిన వేర్వేరుభావాల సమ్మిశ్రణం కనిపిస్తుంది. ఈ ప్రేమ కామమూలకం కాకపోవడంవల్ల శాస్త్రసమ్మతమయిన శృంగారంలోకి రాదు, 'శృంగం హి మన్మథోద్భేదః'. ఇక్కడ ఉత్సాహ, శోకాది భావాలకూడా స్వతం త్రాలు కాకుండా ప్రేమ సూత్రాలే కాబట్టి వీటిని వీర, కరుణాదులలోకూడా ఎలా జమకట్ట గలం? అయితే ఇక్కడ మరోప్రశ్న, ఈ సఖ్యభావంలో రసం అని పేర్కొనదగినంత ఉత్కటమయిన ఆస్వాద్యమానత్వం ఉందా? దీనికి జవాబు. వాస్తవానికి మైత్రి మనోవేగం కాకుండా మనః ప్రవృత్తే (Sentiment). దాన్ని భావాన్నిమించి రసంగా ఎంచేటంతగా, ప్రకృతరూపంలో, దాని ఆస్వాదం అంత ఉత్కటంగా ఉండదు. ఎక్కడయినా ఉత్క టత్వం కనిపిస్తే దానికి కారణం మైత్రీజన్యమయిన ఉత్సాహ, శోకాదులయిన ఏదైనా ఒక ఇతర ప్రబలభావమే. ఉదాహరణకు కర్ణుడిమైత్రీ పూర్ణమయిన వచనాలలో ప్రధానంగా ఆస్వాద్యమయినది ఉత్సాహమే. 'మర్చెంట్ ఆఫ్ వెనీసు' యొక్క చరమ సంఘటనలో రస

పరిపాకం, రాబోతుందనుకున్న ఆపదపట్ల మైత్రీజన్యమయిన శోకం ఆధారంగా కలిగినటు వంటిదే. అందువల్ల సఖ్య రసానికి స్వతంత్రమయిన స్థితిని అంగీకరించడం కష్టమే. వాత్సల్య పక్షం నిశ్చయంగా ఇంతకంటే ప్రబలమయిందే; వత్సలభావం మాతృప్రవృత్తి నిశ్చయంగా జీవితంలో అత్యంత మౌలికమయిన ప్రవృత్తి; పుత్రేషణ జీవితంలో సర్వాధికంగా ప్రబల మయిన కోర్కె. జీవితంలోని ధర్మ - కామాలనే రెండు పురుషార్థాలతో దానికి ఘనిష్ఠ మయిన సంబంధం; దీని ప్రభావం ఎంతగానో స్థిరమూ, విశ్వజనీనమూ అయింది. దీని అనుభవం కూడా అత్యుత్కటమయింది. అందువల్ల వాత్సల్యానికి రసత్వాన్ని నిషేధించడం సాధ్యంకాదు; శృంగారాదులతో దాన్ని కలిపివేయడం సమంజసం కాదు, కేవలం భావకోటి వరకే దాని వికాసాన్ని పరిగణించడం సముచితంకాదు. మరి భరతాదులు వాత్సల్యాన్ని రసంగా ఎందుకు పరిగణించలేదు? దీనికి ఎన్నో కారణాలు చెప్పవచ్చు. ఒక కారణం ఇలా అని ఊహించవచ్చు. భరతుడి దృష్టిలో రసానికి సంబంధం నాట్యంతోనే, నాట్యంలో వాత్స ల్యానికి ప్రధాన ఆలంబనమయిన బాలకుడు, అతని ఉద్దీపనకరమయిన క్రీడలను చూపించడం కష్టసాధ్యమయి ఉండవచ్చు, నేటికీ కష్టసాధ్యమే. అందువల్ల, నాట్య దృశ్యాలనుంచి యుద్ధం, అభియోనం (జైత్రయాత్ర) మొదలయిన ప్రసంగాలను బహిష్కరించినట్లే, వ్యావ హారికదృష్టితో నాట్యరసాలనుంచి వాత్సల్యరసాన్ని కూడా బహిష్కరించారు. ఇంక భక్తిని గురించి ఆలోచిద్దాం. ప్రాచీనాచార్యులు భక్తిని అంటే భగవద్రతిని కేవలం భావంగానే పరిగణించారు. రసంగా పరిగణించలేదు ఎందుకంటే దాని పూర్తి పరిపాకం సాధ్యపడదు. అటు భక్తులయిన ఆచార్యులు భక్తిని ఆద్యరసమనీ, శృంగారాదులు 'భావాల'నీ ఉద్ఘోషిం చారు. భక్తిరస విషయంలో దాని ఆస్వాదయిత సహృదయుడా? లేక భక్తుడా? అన్నది మొదటిప్రశ్న. అంటే ఇతరకావ్యరసాలవలె భక్తియొక్కరసత్వాన్ని గురించి సహృదయుడి దృష్టితో ఆలోచించాలా? భక్తుడి దృష్టితోనా? దీనికి స్పష్టమయిన జవాబు సహృదయుడి దృష్టితోనని. ఎందుకంటే మాకు, లేదా కావ్యశాస్త్ర ప్రసంగంలో, రసం అంటే కావ్యరసమే. అందువల్ల భక్తిరసాన్నికూడా కావ్యరసం అన్న గీటురాయిమీద పరీక్షించవలసిందే. ఇప్పుడు భగవద్రతికూడా రతి, శోకాదులవలె స్థాయిభావమేనా అని ప్రశ్నకలుగుతుంది. అంటే అది ప్రతి సహృదయుడి చిత్తంలో వాసనారూపంలో ఉంటుందా? ఆస్తికుడి (భక్తుడి) దగ్గర దీనికి తిరుగులేని సమాధానముంది. ఆత్మకు పరమాత్మతో దాని నిత్యసంబంధ మున్నది. అది ప్రాపంచిక రాగద్వేషాలు కారణంగా, మూలబడిపోయినప్పటికీ, మానవచేతనలో స్థాయి రూపంలో ఉంటుంది. కాని దీనిని నేడు యథావత్తుగా అంగీకరించడం సులభంకాదు. ఏదో పరోక్షశక్తిపట్ల జిజ్ఞాస, విస్మయం, ప్రచ్ఛన్నభయం, లొంగిఉంటాయన్నభావం, మహత్త్వ స్వీకారం, దానివల్ల కలిగిన ఆదరభావం మొదలయినవి మానవసంస్కారంలో భాగాలుకావచ్చు సాంఘికమయిన లేదా వంశపారంపర్య కారణంగా ఈ సంస్కారాలు మానవచేతనలో దాస్య సఖ్య, వాత్సల్య, దాంపత్యాది భావాలరూపాన్ని ధరించవచ్చు, కాని ఈ భావాలు మౌలిక మయినవీ, స్థిరమయినవీకావు సంసర్గం, సహవాసం, సంప్రదాయం, అభ్యాసం(సాధన) మొదలయినవాటివల్ల సముపార్జించబడినవి. ఇవి పరోక్షమయిన ఆలంబన మీద పకృత భావా రోపణలు. అందువల్ల వైష్ణవులూ, ఇతరభక్తులూ అయినవారి భగవద్రతిని మౌలికభావంగా

పరిగణించడం కష్టం. భక్తుడికి ఇది ప్రకృతభావంకావచ్చు కాని రసానికి నిజమయిన పాత్రుడయిన సాధారణుడయిన సహృదయుడికికాదు. సాంప్రదాయికమయిన మధురభావాదుల సాధారణీకరణలోని కష్టసాధ్యతకు మూలకారణం ఇదే. అందువల్లనే ఏ మధురప్రసంగాల శ్రవణ-మననంచేత భక్తుడు చిన్మయమయిన భక్తిరసంచే విహ్వలుడయిపోతాడో, ఆ ప్రసంగాలు సామాన్య హృదయునికి శృంగార రసానుభూతినే కలిగిస్తాయి. పురుషార్థంపట్లఉపయోగిత్వం, పరిష్కృత అనుభూతి మొదలయిన ఇతర రసతత్త్వాల విషయంలో సందేహమే కలగదుకదా! ఎందుకంటే జీవిత చరమ పురుషార్థమయిన మోక్షంతో భక్తికి ప్రత్యక్ష సంబంధం. కాని ఉత్కటమయిన ఆస్వాద్యమానత్వం అన్నప్రశ్న ఇంకావిచారణీయమే. ప్రమాతరతి, ఉత్సాహాది భావాలను ఎంత ఉత్కటంగా ఆస్వాదిస్తాడో, అంతఉత్కటంగా కావ్యగత భక్తిరసాన్ని ఆస్వాదిస్తాడా? సూరసాగరం (మహాకవి సూరదాసు రచించిన కీర్తనల సంకలనం) లోని వివిధ ప్రసంగాలను వర్ణించే కీర్తనల, మాధుర్యభావంతో నిండిన మీరా కీర్తనల ఉత్కట ఆస్వాద్యతమే దీనికి ప్రమాణం. కేవలం భక్తులేకాదు, ప్రతి సహృదయుడు వీటిని పరిపూర్ణంగా ఆస్వాదిస్తాడు. అయితే భక్తుడి ఆస్వాదన, సహృదయుడి ఆస్వాదన సమానమేనా? కాదని నేను అనుకుంటున్నాను. ఎందుకంటే భక్తుణ్ణి శుద్ధసహృదయుడనుకోవడానికి వీలులేదు. అతని సహృదయత విశిష్ట సంస్కారాలతో 'వాసితం' కావడం వల్ల కావ్య శాస్త్రీయ అర్థంలో శుద్ధంగా ఉండదు. కాబట్టి భక్తుడి అనుభవం సాధారణీకృతమయిన అనుభవంకాదు. అతని అనుభవం భక్తకోటిలోనయితే సాధారణీకృతమయిపోతుంది కాని సామాన్య సహృదయ సమాజంలో నయితేకాదు. మరి సూరదాసు యొక్క సరస ప్రసంగాల ఆస్వాద్యతలోని రహస్యమేమిటి? వినయానికి (ఆత్మనివేదనకు) సంబంధించిన కీర్తనలలో పూర్ణ ఆత్మసమర్పణ అభివ్యక్తమయింది. సహృదయుడి చిత్తంలోకూడా అజ్ఞాత విరాట్ర క్తిపట్ల, భయం-విస్మయ, ప్రేమ-విస్మయ మూలకమయిన సమర్పణభావం, వాసనారూపంలో ఉంటుంది. అది ఆత్మనివేదనకు సంబంధించిన కీర్తనలలో, విభావాదుల సజీవచిత్రణవల్ల ఉద్బుద్ధమయి రసత్వాన్ని పొందుతుంది. ఇక్కడ ఈ 'సమర్పణ' భావం స్థాయి భావమా అన్న సందేహం కలగవచ్చు ఇది మిశ్రభావం అనడంలో సందేహం లేదు, క్రోధ, భయాదులవలె. శుద్ధభావంకాదు. అయితే కావ్య గతమయిన స్థాయి భావాలన్నీ 'శుద్ధా' లు కావని నిరూపణ జరిగింది. కాబట్టి దీనివల్ల పెద్దతేడా రాదు. శమం, విస్మయం, స్వయంగా రసరాట్టయిన శృంగారంయొక్క స్థాయిభావం రతికూడా మిశ్రభావమే. కాబట్టి ఏదైనా ఒక భావం మిశ్రభావం కావడంవల్ల దాని రసనీయత్వంలో ఎట్టి ఆటంకం కలగదు. కాని ఆ భావం మౌలికమయిఉండాలి. సాధారణీకృతాలు కాగలిగే మానవవాసనలతో దానికి సంబంధం ఉండాలి. అంటే ప్రతి సహృదయుడి చిత్తం నిర్విఘ్నదశలో దాన్ని ఆస్వాదించగలిగి ఉండాలి. ఈ దృష్టితో ఆలోచిస్తే భక్తికి ఉన్న ఈ అనన్యరూపం యొక్క రసత్వం నిరూపించ బడుతుంది. నేడు ప్రమాత బౌద్ధిక సంస్కారాలు రస-నిష్పత్తికి ఆటంకం కలిగిస్తాయి కాని మధ్యకాలానికి (medieval period) చెందిన కవియొక్క అనుభవ తీవ్రత ప్రమాత అనుభవలోపాన్ని పూరించివేస్తుంది. రూపమాధుర్యానికీ, శృంగారానికీ సంబంధించిన కీర్తనల రసనీయత్వానికి ఆధారం రతిభావం. కాని అపార్థివ ఆలంబనంపట్ల కావడంవల్ల (శృంగారకీర్తనలలో ఆశ్రయం

ఆలంబనం రెండూ అలౌకికాలే) అది సామాన్యలౌకిక రతి కాకుండా, రతియొక్క ఉదాత్తరూపమవుతుంది. ఈ ఉదాత్తత్వ విధానంలో ఆలంబనంయొక్క చిన్మయరూప ప్రభావంవల్ల, ఇంద్రియతత్త్వాలు నశించిపోవడంతో అనుభూతి సుపరిష్కృతమయిపోతుంది. కాబట్టి ఈ రతి ఆస్వాద్యత కూడా సర్వథా అసందిగ్ధమే, సామాన్య రసప్రక్రియలో విభావాల లౌకికత్వం విఘ్నరూపంలో ఉంటుంది. కవి తన కల్పనద్వారా దానిని తొలగిస్తూ ఉండవలసి వస్తుంది. కాని ఈ సందర్భంలో విభావాదుల అలౌకికత్వం కారణంగా ఈ విఘ్నబాధ ఉండదు. రససిద్ధి చాలా సులభమయిపోతుంది. అందువల్ల భక్తియొక్క స్థాయిభావం భయ-విస్మయ-ప్రేమ-విశ్వాస మూలకమయిన సమర్పణ భావమయినా లేదా చిన్మయ (ఉదాత్తీకృతమయిన) రతి అయినా, దాని ఆస్వాద్యతపట్ల, ఫలస్వరూపమయిన రసత్వంపట్ల సందేహానికి ఆస్కారం లేదు. ఇతర రసాలలో దాని అంతర్భావంకూడా నిరూపించడానికి వీలులేదు. ఎందుకంటే భక్తియొక్కస్థాయిభావం శుద్ధ విస్మయమూకాదు, భయమూకాదు, శమమూకాదు, కామ మూలకమయిన రతికాదు-ఈ అన్నితత్త్వాల మిశ్రమణంతో నిర్మితమయిన ఒక వేరయిన భావవృత్తిది. కాబట్టి దాని స్వతంత్ర అస్తిత్వాన్ని సిద్ధాంతపక్షంలోనూ, వ్యావహారికంగానూ కాదనడానికి కూడా వీలులేదు. ఈ విధంగా వ్యాపకరూపంలోనూ, లేదా సామాన్యరూపంలోనూ భక్తిరసమని నిరూపితమవుతుంది. ఎందుకంటే వ్యాపకరూపంలో అదిసర్వ (-సహృదయ)-గమ్యం. కాని సాంప్రదాయికరూపంలో, కావ్యశాస్త్ర దృష్టితో దాని రససిద్ధి సంభవం కాదు. ఎందుకంటే అది సాక్షాత్-అనుభవ-కోటిలోనికే వస్తుంది. కేవలం భక్తగమ్యంకావడం వల్లదాని సాధారణీకరణం కూడా వీలుపడదు.

ప్రకృతి రస పరికల్పన కొత్తది. దానికి కారణం ఆధునిక యుగంలో ప్రకృతి కావ్య ప్రాచుర్యం. కావ్యంలో ప్రకృతి అనేక రూపాలలో వర్ణితమవుతుంది. మానవజీవన వ్యాపారానికి భూమికగా, వేర్వేరు భావాల ఉద్దీపనరూపంలో, నానారకాలయిన అనుభూతులకు ముఖ్యంగా రహస్యానుభూతికి మాధ్యమంగా (medium) లేదా ప్రతీకగా, అలంకారసామగ్రి రూపంలో, చివరకు ఆలంబనరూపంలోను వర్ణితమవుతున్నది. ఇందులో మొదటిది, రెండోది దాదాపు సమానమే. భూమిక రూపంలో ప్రకృతి భావాలను ఉద్దీప్తంచేసే పనే చేస్తున్నది. కాని ప్రత్యక్షంగా కాక పరోక్షంగా. భూమిక రూపంలో ప్రకృతి స్వతంత్ర వర్ణనకు ఆధారమవుతుంది: పాఠకుడి మనస్సు కొంతసేపు ఈ వర్ణనలో ఆనందించి ఆ తరువాత ఈ వర్ణన ద్వారా ఉద్దీప్త భావాస్వాదన పాఠకుడు చేయసాగుతాడు. ఉద్దీపన రూపంగా వర్ణించబడిన ప్రకృతి ప్రత్యక్షంగానే భావాన్ని ఉత్తేజితం చేస్తుంది. రెండింటిలో అంతే భేదం. ప్రతీక రూపంలో కూడా రహస్యానుభూతికి లేదా ప్రేమ, విస్మయం మొదలయిన ఏదో ఒక ఇతర భావాస్వాదనకు సాధనం మాత్రమే అవుతుంది. కాని ఆలంబన రూపంలో అది భావానికి విషయమే అయిపోతుంది. కవికి తరువాత పాఠకుడికీ దానితో నేరుగా రాగాత్మక సంబంధం ఏర్పడుతుంది. ప్రకృతి అభివ్యక్తమయిన లేదా దానివల్ల ప్రమాణచిత్తంతో ఉద్బుద్ధమయిన ఆ భావం నిశ్చయంగానే ఆస్వాద్యమవుతుంది, అయితే రతి, ఉత్సాహం మొదలయిన భావాలంత ఉత్కట రూపంలో కాకపోయినా, నిశ్చయంగా ఆస్వాద్యమవుతాయి. అంతేగాక అందులో నిస్సందేహంగా తన్మయీకరణ శక్తి కూడా ఉంటుంది. అందువల్ల

దాని రసనీయత్వం, అది ఆధారంగా దాని రసత్వంకూడా తప్పక నిరూపిత మవుతుంది. అయితే, ఈ రసానికి స్వతంత్రమయిన అస్తిత్వం ఉందా? లేక అది ఇంకా ఏదయినా వేరే రసంలో అంతర్భూత మవుతుందా? అన్న ప్రశ్నలకు సమాధానం ఇవ్వడానికి ముందు ప్రకృతి పట్ల కవి లేదా పాఠకుడికి ఉన్న భావం యొక్క స్వరూపం ఏమిటన్న విష యాన్ని నిర్ణయించటం అవసరం. అంటే ఈ రసానికి స్థాయిభావ మేమిటి? సాధారణంగా కావ్యంలో మూడు రకాల ప్రకృతి చిత్రణ కనిపిస్తుంది. మధుర రూపం, విరాడ్రూపం భయానక రూపం లేదా రౌద్ర రూపం. ఈ మూడు రూపాల పట్ల సహజంగానే పాఠకుడి ప్రతిక్రియ సమానంగా ఉండదు. మధుర రూపంపట్ల ఉన్ముఖీభావం లేదా రతిభావం, విరాట్ రూపం పట్ల విస్మయభావం, భయానక రూపం పట్ల భయం కలుగుతుంది. ఈ మూడు ధశ లలో రస స్వరూపం స్థాయి భావాన్నిబట్టి వేర్వేరుగా ఉంటుంది. కాబట్టి ప్రకృతి రసానికి ఏదో ఒక విశిష్ట స్వరూపం ఉంటుందని భావించటానికి వీలు లేదు. స్వరూపమే ఒక విశిష్ట రూపంలో లేనపుడు, స్వతంత్ర రస పరికల్పన సార్థకం ఎలా అవగలుగుతుంది? అంటే ప్రకృతి కావ్య రసనీయత్వం నిశ్చయంగా అంగీకరించదగినదే కాని స్వతంత్ర రస పరికల్పన అవసరమయిందీ కాదు, ముఖ్యంగా సమంజసమయిందీ కాదు. కొంతమంది విద్వాంసులు సౌందర్యం ప్రవృత్తి యొక్క స్వతంత్రాస్తిత్వాన్ని కిస్వీకరిస్తూ, దానినే ప్రకృతి రసాని స్థాయి భావంగా పరిగణించారు. సౌందర్యంపట్ల ఉన్ముఖీభావం మానవుడిలో జన్మజాతంగా ఉంటుందనటంలో సందేహంలేదు. కాని దాని అనుభవాత్మక రూపంవేరుగాని విశిష్టంగాగాని ఉండదు. సుందరమయిన వస్తువుపట్ల ఆకర్షణను మనం హర్షం, విస్మయం లేదా ఎక్కువ లోభం లేదా ప్రేమ రూపంలోనే అనుభవించగలం. కాబట్టి ఈ దృష్టితో కూడా పృథక్ రూపంలో దాని ఉనికి నిరూపించబడదు. ఆచార్య శుక్లా గారు కావ్యక్షేత్రానికి బయట కూడా సాక్షాత్ ప్రకృతిరసపరికల్పన చేశారు. వారి అభిప్రాయానుసారం హృదయం ముక్తా వస్థ పేరు రసం. కావ్యం లేదా కళను మననం చేయడం వల్ల చిత్తం వ్యక్తిగత రాగ ద్వేషాల నుంచి ముక్తమయి, వైశద్యాన్ని (నిర్మలత్వాన్ని) అనుభవిస్తుంది. అందువల్ల ప్రకృతి యొక్క ఈ సాక్షాత్-అనుభవాన్ని కూడా రసం అనకుండా ఉండటానికి ఎలాంటి కారణం లేదు. ఈ సందర్భంలో మా దొక విజ్ఞప్తి. శాస్త్రంలో సాక్షాత్-అనుభవాన్ని, అది సుఖమయమయినా, దుఃఖమయమయినా, శాంతిమయమయినా, లిప్తమయినా నిర్లిప్త రసంగా పరిగణించలేదు. ప్రకృతి సాక్షాత్కార సమయంలోనేకాదు, జీవితంతో అనేక సమయాలలో- కర్తవ్య పాలన సమయంలో, ధార్మిక సత్సాంగత్యం మొదలయినవాటిలో మన చిత్తం వ్యక్తి సంసర్గాల నుంచి ముక్తమయి; నైర్మల్యానుభూతిని పొందుతుంది. కాని ఇటు వంటి అనుభవాలను శాస్త్రీయదృష్టిలో రసం అనలేము. ఇక్కడ రస శబ్ద ప్రయోగాన్ని లాక్షణిక మనే భావించాలి.

ప్రకృతిరసంవలెనే దేశభక్తి రస పరికల్పనకూడా ఆధునిక విమర్శకులు పాశ్చాత్య ఆధునిక భారతీయకావ్యాలాధారంగానే, చేశారు. ఇది వరకేఒకసారి స్పష్టంచేసినట్లు, దేశభక్తి మిశ్రభావం, దానిలో రాగమూ, ఉత్సాహమూ మిళితమయి ఉంటాయి: దేశభక్తికి కావ్య గతమయిన అభివ్యక్తి అనేకరూపాల్లో ఉంటుంది. ఒకచోట అది మాతృభూమిపట్ల శుద్ధ రతి

భావరూపంలో ఉంటుంది. ఇంకోచోట దేశవాసులపట్ల ప్రేమ, సహానుభూతి రూపంలో ఉంటుంది, మరోచోట దేశంయొక్క అఖండత్వం, స్వాతంత్ర్యపరిరక్షణపట్ల అగమ్యోత్సాహ రూపంలో ఉంటుంది, ఇంకోచోట దానికి ఆటంకం కలిగించే శక్తులకు విరుద్ధంగా ఉగ్రామర్ష రూపంలో ఉంటుంది. మరోచోట ప్రాచీనగౌరవంపట్ల గర్వమిశ్రితమయిన అభిమానరూపంలో ఉంటుంది. ఇంకోచోట వర్తమాన దుర్దశపట్ల తీవ్రమయిన కరుణరూపంలో ఉద్వేగరూపంలో లేదా ప్రక్షోభరూపంలో ఉంటుంది. ఆధునిక భారతీయసాహిత్యంలో జాతీయ-సాంస్కృతిక కావ్యం చాలా ప్రబలంగా సాగుతున్న కావ్యప్రవృత్తి. దాని ఆస్వాద్యమానతను కాదనడం రస వైశిష్ట్యం తెలియకపోవడంవల్లనే. కాని ఇది స్వతంత్రరసం అవునాకాదా అన్నదే ప్రశ్న. ప్రకృతిరసవిషయంలో చెప్పిన సమాధానమే దాదాపు ఇక్కడకూడా చెప్పాల్సి ఉంటుంది. అంటే దేశభక్తిలోఉన్న ప్రముఖరూపాలు వీర, కరుణాదులలో అంతర్భవించి పోవచ్చు. శుద్ధ రాగాత్మకరూపాన్ని వ్యాపకమయిన ప్రేమరసంలోనో, దేశసంబంధమయిన రతి 'భావం' లోనో పరిగణించవచ్చు. నిజానికి దేశభక్తిరసం వేరేరసమని పరికల్పించడం అంత సముచితంగాలేదు.

ఈ విధంగా దాదాపు ప్రాచీనాచార్యులందరూ, ఎన్నిచెప్పినా చివరకు నవరసాల పరికల్పనే సమంజసమని భావించారు. దీనికి ఆధారం రెండు బలవత్తకాలయిన కారణాలు. మొదటిది జీవితంలోని ఆధారభూత మనోవేగాలసంఖ్య ఎనిమిదో - తొమ్మిదో లేక పోతే వత్సలభావాన్ని, భక్తిని కలుపుకుంటే మహాఅయితే పదో-పదకొండోమాత్రమేకావడం. రెండోది సంఖ్యనుపెంచటం మొదలుపెడితే, అది ఎక్కడ ఆగుతుందో చెప్పడం కష్టం ఆధారభూతమనోవేగాలను ప్రమాణంగా భావించుకొంటే సమస్య చాలావరకు పరిష్కృత మవుతుంది. ఎందుకంటే అవిమాత్రమే ఉత్కటరూపంలో ఆస్వాద్యమానాలవుతాయి. ఆధార భూతాలు కాని మనోవేగాలు అంటే జీవితంలోని మూలప్రవృత్తులతో, పురుషార్థాలతో ప్రత్యక్షంగా సంబంధంలేని మనోవేగాల ఆస్వాదంలో తగినంత ఉత్కటత ఉండదు. ఈ విధమయిన మనోవేగాల వర్గీకరణ, సంఖ్యానిర్ధారణ అంత కష్టమయిందికాదు. ఎందుకంటే వీటిసంఖ్య పరిమితమయినదే అయిఉంటుంది.

ఉపసంహారం

నిజానికి రసాలసంఖ్యఅన్నదీ రసశాస్త్రంలో మౌలికమయిన ప్రశ్నకాదు. అందువల్ల ఇదీ అంత మహత్త్వపూర్ణమయిందికాదు. ఎందుకంటే రససిద్ధాంతానికి ఆధారం పరిగణితమయిన రస సంఖ్య కాదు. ఇక్కడ ఆస్వాదానికి మూలం భావం. అందువల్లనే 'రసం' లేదా 'రసధ్వని'లో పరిగణిత రసాలే కాకుండా భావం, రసాభావం, భావాభాసం. భావోదయం భావప్రశమం, భావసంధి, భావ శబలత మొదలయినవన్నీ లెక్కకు వస్తాయి.

'రసభావౌ తథాభాసౌ, భావస్య ప్రశమోదయౌ।
సంధిః శబలతా చేతి సర్వేఽపి రసనాద్రసః॥

(సా. ద. తృ. పరి. 259–60)

కాబట్టి రససిద్ధాంతానికి నిజమయిన ఆధారం భావమే. దాని భేదపరిగణన చేయడం సాధ్యమూ కాదు, అవసరమూ కాదు. గంభీర చేతస్కులయిన ఆచార్యులుకూడా సంఖ్యకు అంత ప్రాధాన్య మివ్వలేదు. అందువల్లనే అన్ని రసాలను ఒకేరసంగా రూపొందించటానికి ఒకవైపు ప్రయత్నాలు జరిగితే, మరోవైపు భావాలు అనంతం కనక రసాలుకూడా అనంతాలేనని నిరూపించబడింది. రస సంఖ్య మౌలిక మయిన సమస్య కాదన్న మా సిద్ధాంతానికి ఇంకో ప్రబలమయిన ప్రమాణం ఉంది. భోజుడు రసం ఒకటేననీ, రసాలు అనేకాలనీకూడా రెండు సిద్ధాంతాలను ఒకేసారి సమర్థించాడు. అందువల్ల పైన రససంఖ్య వివేచన మా శాస్త్రీయ ప్రతిపాదనను సర్వాంగపూర్ణం చేద్దామనే ఉద్దేశంతోనే చేశాము. దీని వల్ల రస స్వరూపం, రసం పరిధి మొదలయినవాటితో సంబంధించిన ఎన్నో సూక్ష్మతత్త్వాలు, తథ్యాలు ప్రసంగవశాత్తు చర్చించబడ్డాయి. ఇదే దీని సార్థక్యం,

అయిదో అధ్యాయం

1

రసాల పరస్పర సంబంధం

సంస్కృత కావ్యశాస్త్రంలో రసాల పరస్పర సంబంధాన్ని గురించి - విరోధం, అవిరోధం, విరోధపరిహారం మొదలయినవాటిని గురించి - అతి సూక్ష్మంగానూ, రోచకంగానూ వివేచించబడింది. సాధారణంగా ఇవి శాస్త్రరూఢాలయినవనిపిస్తాయి. కావ్యాస్వాదన (రసాస్వాదన) - ప్రక్రియతో ఘనిష్ఠమయిన సంబంధం కలిగి ఉండటంవల్ల వీటి తాత్త్వికమయిన ప్రాముఖ్యంలో సందేహంలేదు. వీటిని వ్యాఖ్యానించడంవల్ల రసాస్వాదనకు సంబంధించిన ఎన్నో సమస్యల పరిష్కారానికి చక్కని అవకాశం ఏర్పడుతుంది.

రసాల విరోధాన్ని గురించీ, మైత్రిని గురించీ భరతు డెక్కడా స్పష్టంగా వివేచించలేదు. తరువాతి ఆచార్యులెవరూ, రుద్రటుడిదాకా, ఈ విషయాన్ని గురించి విశిష్టంగా వర్ణించలేదు. బహుశ ధ్వన్యాలోకం, తృతీయ ఉద్ద్యోతంలో మొట్టమొదటిసారిగా ఈ విషయం ఉటంకించబడింది. ఆనందవర్ధనుని అభిప్రాయానుసారంగా రస విరోధ తత్త్వాలలో మొట్టమొదటిది విరుద్ధ రసాలకు సంబంధించిన విభవాదులను గ్రహించడం అని చెప్పబడింది. 'విరోధి రస సంబంధి విభవాది పరిగ్రహః' (3·18). అయితే విరోధిరసాలు ఏవి ? ఏ రసానికి ఏ రసంతో విరోధం ? విరోధం ఎందుకు ? అన్న విషయాలను గురించి ప్రత్యక్షంగా వర్ణించలేదు· రసభంగ వివేచనలో ప్రసంగవశాత్తు కొన్ని విషయాలు సూచనప్రాయంగా చెప్పబడ్డాయి.

'శాంతరస విభావేషు తద్విభావతయైన నిరూపితే ష్వనంతరమేవ శృంగారాది విభావవర్ణనే.' (ధ్వన్యాలోకం - ఆచార్య విశ్వేశ్వరుడు. పుట. 213)

(అంటే శాంతరసానికి సంబంధించిన విభావాలను శాంతరస విభావాలుగానే వర్ణించిన వెంటనే శృంగార రసానికి సంబంధించిన విభావాలను వర్ణించడం,)

"విరోధిరసానుభావ పరిగ్రహో యథా ప్రణయ కుపితాయాం ప్రియాయామ ప్రసీదయంత్యాం నాయకస్య కోపావేశ వివశస్య రౌద్రానుభావ వర్ణనే'— అంటే విరోధరసం యొక్క అనుభవాలను పరిగ్రహించడానికి ఉదాహరణ ప్రణయ కలహంలో కుపితురాలయిన

మానవతి ప్రసన్నురాలు కాకపోతే, కోపావిష్టుడయిన నాయకుడి రౌద్రానుభావాలను వర్ణించటం.

తదంగత్వే చ సంభవత్యపి మరణస్యోపన్యాసోన జ్యాయాన్.

× × ×

కరుణస్య తు తథావిధే విషయే పరిపోషో భవిష్యతీతి చేత్, నం'

అంటే విప్రలంభ శృంగారానికి అంగమయినా కూడా మరణాన్ని వర్ణించడం సముచితం కాదు. ఒకవేళ ఆ ప్రపంచంలో కరుణరసం పరిపోషించబడుతుందంటే, అది కూడా యుక్తి-యుక్తం కాదు.

పై ఉద్ధరణలను విశ్లేషించినట్లయితే, దాని సారాంశం ఇలా ఉంటుంది.

విరోధి రసాలు : శృంగార - శాంతాలు, శృంగార - రౌద్రాలు, శృంగారం - కరుణలు.

రస విరోధానికి ఆధారాలు : విభావాల సమానత్వం అంటే 1. ఆలంబనైక్యం, 2. ఆశ్రయైక్యం. 3. నైరంతర్యం (ఒకదాని తరవాత మరొకదానిని వెంటనే వర్ణించడం). ఈ మూడు దృష్టులతొ రసాలలో పరస్పరం విరోధం కలుగుతుంది, శృంగార శాంతాలలో విభావైక్యం, నైరంతర్యం రెండు రకాలుగానూ ఉంది. శృంగారం-రౌద్రాలలోనూ, శృంగార-కరుణలలోనూ విరోధం ఆలంబనైక్యం దృష్ట్యా కలుగుతుంది.

ఆ తరువాతి ఆచార్యులు దాదాపు పైన చెప్పిన సూచనలు ఆధారంగానే ఈ విషయాన్ని విస్తృతంగా వివరించారు. మమ్మటుడు ప్రకారాంతరంగా రసదోష ప్రసంగంలో రస విరోధ వివేచన చేశాడు. విశ్వనాథుడూ, జగన్నాథుడూ అతణ్ణే అనుసరించారు. ఈ ఇద్దరు ఆచార్యుల వివేచన ఇతరులకంటే విస్తృతమూ, పూర్ణమూ అయింది. అందువల్ల ఈ ఇద్దరి ఆధారాలనే గ్రహించడం ఎక్కువ ఉపయోగకరంగా ఉంటుంది.

విశ్వనాథుడి అభిప్రాయానుసారం రసాలు, వాటి శత్రురసాలు ఈ విధంగా ఉన్నాయి.

రసం	శత్రురసం
శృంగారం	కరుణ, బీభత్సం, రౌద్రం, వీరం, భయానకం
హాస్యం	భయానకం, కరుణ
కరుణం	హాస్యం, శృంగారం
రౌద్రం	హాస్యం, శృంగారం, భయానకం
వీరం	భయానకం, శాంతం
భయానకం	శృంగారం, వీరం, రౌద్రం, హాస్యం, శాంతం
బీభత్సం	శృంగారం
శాంతం	వీరం, శృంగారం, రౌద్రం, హాస్యం, భయానకం

(సాహిత్య దర్పణం, పుట. 123-124)

అయిదో అధ్యాయం

1

రసాల పరస్పర సంబంధం

సంస్కృత కావ్యశాస్త్రంలో రసాల పరస్పర సంబంధాన్ని గురించి - విరోధం, అవిరోధం, విరోధపరిహారం మొదలయినవాటిని గురించి - అతి సూక్ష్మంగానూ, రోచకంగానూ వివేచించబడింది. సాధారణంగా ఇవి శాస్త్రరూఢాలయినవనిపిస్తాయి. కావ్యాస్వాదన (రసాస్వాదన) - ప్రక్రియతో ఘనిష్ఠమయిన సంబంధం కలిగి ఉండటంవల్ల వీటి తాత్త్వికమయిన ప్రాముఖ్యంలో సందేహంలేదు. వీటిని వ్యాఖ్యానించడంవల్ల రసాస్వాదనకు సంబంధించిన ఎన్నో సమస్యల పరిష్కారానికి చక్కని అవకాశం ఏర్పడుతుంది.

రసాల విరోధాన్ని గురించీ, మైత్రిని గురించీ భరతు డెక్కడా స్పష్టంగా వివేచించలేదు. తరువాతి ఆచార్యులెవరూ, రుద్రటుడిదాకా, ఈ విషయాన్ని గురించి విశిష్టంగా వర్ణించలేదు. బహుశ ధ్వన్యాలోకం, తృతీయ ఉద్ద్యోతంలో మొట్టమొదటిసారిగా ఈ విషయం ఉటంకించబడింది. ఆనందవర్ధనుని అభిప్రాయానుసారంగా రస విరోధ తత్త్వాలలో మొట్టమొదటిది విరుద్ధ రసాలకు సంబంధించిన విభావాదులను గ్రహించడం అని చెప్పబడింది. 'విరోధి రస సంబంధి విభావాది పరిగ్రహః' (3.18). అయితే విరోధిరసాలు ఏవి ? ఏ రసానికి ఏ రసంతో విరోధం ? విరోధం ఎందుకు ? అన్న విషయాలను గురించి ప్రత్యక్షంగా వర్ణించలేదు. రసభంగ వివేచనలో ప్రసంగవశాత్తు కొన్ని విషయాలు సూచనప్రాయంగా చెప్పబడ్డాయి.

'శాంతరస విభావేషు తద్విభావతయైన నిరూపితే ష్వనంతరమేవ శృంగారాది విభావవర్ణనే.' (ధ్వన్యాలోకం - ఆచార్య విశ్వేశ్వరుడు. పుట. 213)

(అంటే శాంతరసానికి సంబంధించిన విభావాలను శాంతరస విభావాలుగానే వర్ణించిన వెంటనే శృంగార రసానికి సంబంధించిన విభావాలను వర్ణించడం,)

"విరోధిరసానుభావ పరిగ్రహో యథా ప్రణయ కుపితాయాం ప్రియాయామ ప్రసీదయంత్యాం నాయకస్య కోపావేశ వివశస్య రౌద్రానుభావ వర్ణనే'— అంటే విరోధరసం యొక్క అనుభవాలను పరిగ్రహించడానికి ఉదాహరణ ప్రణయ కలహంలో కుపితురాలయిన

మానవతి ప్రసన్నురాలు కాకపోతే, కోపావిష్టుడయిన నాయకుడి రౌద్రానుభావాలను వర్ణించటం.

తదంగత్వే చ సంభవత్యపి మరణస్యైవన్యాసోన జ్యాయాన్.

× × ×

కరుణస్య తు తథావిధే విషయే పరిపోషో భవిష్యతీతి చేత్, నం'

అంటే విప్రలంభ శృంగారానికి అంగమయినా కూడా మరణాన్ని వర్ణించడం సముచితం కాదు. ఒకవేళ ఆ ప్రపంచంలో కరుణరసం పరిపోషించబడుతుందంటే, అది కూడా యుక్తి-యుక్తం కాదు.

పై ఉద్ధరణలను విశ్లేషించినట్లయితే, దాని సారాంశం ఇలా ఉంటుంది.

విరోధి రసాలు : శృంగార - శాంతాలు, శృంగార - రౌద్రాలు, శృంగారం-కరుణలు.

రస విరోధానికి ఆధారాలు : విభావాల సమానత్వం అంటే 1. ఆలంబనైక్యం, 2. ఆశ్రయైక్యం. 3. నైరంతర్యం (ఒకదాని తరవాత మరొకదానిని వెంటనే వర్ణించడం). ఈ మూడు దృష్టులతో రసాలలో పరస్పరం విరోధం కలుగుతుంది, శృంగార శాంతాలలో విభావైక్యం, నైరంతర్యం రెండు రకాలుగానూ ఉంది. శృంగారం-రౌద్రాలలోనూ, శృంగార-కరుణలలోనూ విరోధం ఆలంబనైక్యం దృష్ట్యా కలుగుతుంది.

ఆ తరువాతి ఆచార్యులు దాదాపు పైన చెప్పిన సూచనలు ఆధారంగానే ఈ విషయాన్ని విస్తృతంగా వివరించారు. మమ్మటుడు ప్రకారాంతంగా రసదోష ప్రసంగంలో రస విరోధ వివేచన చేశాడు. విశ్వనాథుడూ, జగన్నాథుడూ ఆతణ్ణే అనుసరించారు. ఈ ఇద్దరు ఆచార్యుల వివేచన ఇతరులకంటే విస్తృతమూ, పూర్ణమూ అయింది. అందువల్ల ఈ ఇద్దరి ఆధారాలనే గ్రహించడం ఎక్కువ ఉపయోగకరంగా ఉంటుంది.

విశ్వనాథుడి అభిప్రాయానుసారం రసాలు, వాటి శత్రురసాలు ఈ విధంగా ఉన్నాయి.

రసం	శత్రురసం
శృంగారం	కరుణ, బీభత్సం, రౌద్రం, వీరం, భయానకం
హాస్యం	భయానకం, కరుణ
కరుణం	హాస్యం, శృంగారం
రౌద్రం	హాస్యం, శృంగారం, భయానకం
వీరం	భయానకం, శాంతం
భయానకం	శృంగారం, వీరం, రౌద్రం, హాస్యం, శాంతం
బీభత్సం	శృంగారం
శాంతం	వీరం, శృంగారం, రౌద్రం, హాస్యం, భయానకం

(సాహిత్య దర్పణం, పుట. 123-124)

ఏ రసంతోనూ విరోధంలేని ఏకైక రసం అద్భుతం. దీనికి కారణం బహుశా విశ్వనాథుడు తన ప్రపితామహుడయిన నారాయణ పండితునివలె 'సర్వత్రా ప్యద్భుతో రసః ।' అని భావించి ఉండాలి.

రస విరోధానికి ఆధారం : 'రస విరోధం లేదా రసమైత్రి మూడు రకాలని పరిగణించవచ్చు. కొన్ని రసాలు ఒక ఆలంబనానికి విరుద్ధాలయితే, కొన్ని ఆశ్రయాలకి విరుద్ధాలు. మరికొన్ని ఒకదాని తరవాత మరొకటి వ్యవధానం లేకుండా రావడంవల్ల విరుద్ధాలవుతాయి,' (సా. ద. పుట. 262)

ఆలంబనైక్యం: శృంగారానికీ, వీరానికి; హాస్య, రౌద్ర, బీభత్సాలతో సంభోగ శృంగారానికి; వీర, కరుణ, రౌద్ర, భయానకాదులతో విప్రలంభ శృంగారానికి;

ఆశ్రయైక్యం: వీర। భయానకాలకు;

నైరంతర్యం: శాంత, శృంగారాలకు;

మిత్రరసాలు: వీర, అద్భుత, రౌద్రాలకు, శృంగార - అద్భుతాలకు, భయానక-బీభత్సాలకు పరస్పరం సంపూర్ణమైత్రి. అంటే పైమూడు దృష్టులతో అవి సర్వదా అవిరోధాలు. (సా: ద. 263)

జగన్నాథుడి అభిప్రాయానుసారం వీర-శృంగారాలు, శృంగార-హాస్యాలు, వీర. అద్భుతాలు, వీర-రౌద్రాలు, శృంగార అద్భుతాలు, పరస్పరం మిత్రరసాలు. శృంగా-బీభత్సాలు, శృంగార-కరుణాలు, వీర-భయానకాలు, శాంత-రౌద్రాలు, శాంత శృంగారాలుర పరస్పరం శత్రురసాలు. (రసగంగాధరం-హిందీ అను. పుట. 176,)

మిత్రత్వాన్ని, శత్రుత్వాన్ని నిర్ణయించటానికి ఆధారం రెండు రకాలు: విషయగతం. విషయిగతం. విషయగత ఆధారమంటే కావ్యవిషయాంతర్గతమయిన పాత్రల స్థాయి భావ వ్యంజన సామాన్యానుభవానికి (లేదా మనో విజ్ఞానానికి) అనురూపంగా ఉండాలి. అంటే ఏ భావాల యుగపత్‌స్థితి జీవితంలో సంభవమో, ఆ భావాలే వర్ణించబడాలి, పరస్పరం ఖండనాత్మకమయిన భావాలు వర్ణించబడకూడదు. ఒకే వ్యక్తి పట్ల, ఒకే సమయంలో మనకు రతీ-క్రోధం, లేదా రతీ-శోకం లేదా రతీ-జుగుప్సా భావాలు కలగవు. ఒకే వ్యక్తికి, ఒకే సమయంలో మన మనస్సులో భయం-హాస్యం లేదా శోకం-హాస్యం లేదా భయం-క్రోధం లేదా భయం-ఉత్సాహం కలగవు. అందువల్ల విభావైక్యం అంటే ఆలంబనైక్యం దృష్ట్యా రస విరోధాన్ని నిర్ణయించడానికి ఆధారం విషయగతమయినది- ఈ నిర్ణయం కావ్యవస్తు సందర్భంగా చేయబడింది. విషయిగత ఆధారమంటే ప్రమాతయొక్క అనుభూతినిబట్టి విరోధ-అవిరోధాలను నిర్ణయించడమన్నమాట. ప్రమాతచిత్తంలో ఒకే సమయంలో రతీ-జుగుప్సా లేదా రతీ-శోకం లేదా ఉత్సాహం-భయం లేదా శమం-క్రోధం మొదలయినవి కలగవు. ఎందుకంటే ఈ భావాలు ఒకదాన్ని మరొకటి ఖండించేవి. అందువల్ల వీరివరిపాక స్వరూపమయిన రసాలను ప్రమాత నైరంతర్యంగా (ఒకదాని తరవాత మరో రసాన్ని) ఆస్వాదించలేడు.

ఈ విధంగా నైరంతర్యం దృష్ట్యా రస సంబంధ మయిన నిర్ణయానికి ఆధారం విషయగత మయింది అంటే ఈ నిర్ణయం ప్రమాతయొక్క ఆస్వాదం దృష్ట్యా చేయబడింది.

పై వివేచన మనోవిజ్ఞానం ద్వారా సమర్థించినదనటంలో ఎలాంటి సందేహ లేదు. చిత్త ప్రవృత్తులు పరస్పరం అనుకూలంగానో, ప్రతికూలంగానో సమానంగానో విపరీతంగానో, ఉంటాయనడం అనుభవసిద్ధమయిన విషయం, ఒక సమయంలోను ఎక్కువ వివాదానికి ఆస్కారంలేదు. ఇదే విధంగా అనుకూల భావాలు పరస్పరం పరిపుష్టం చేసుకొంటాయనీ, విరుద్ధ భావాలు పరస్పరం ఖండించుకొంటాయనేది సాధారణంగా అనుభవంలోనికి వచ్చే విషయమే. కాబట్టి సామ్య-వైషమ్యాలు ఆధారంగా రసాల విరోధ-అవిరోధాల పరికల్పన అనుచితమయింది కాదు: కాని ఈ సంబంధాలు సర్వథా స్థిరంగాను, అభేద్యాలుగాను ఉంటాయని భావించకూడదు. ఎందుకంటే మానవుని మనోవ్యాపారంలో అనేకరకాల విరోధ ప్రవృత్తులు కనిపిస్తుంటాయి. సాధారణంగా ఒకేవ్యక్తి పట్ల ప్రేమా-అసహ్యం లేదా భయం-క్రోధం ఒకే సమయంలో ఉండవు. కాని అప్పుడప్పుడు ఈ విరోధభావాలు యుగపతుగా ఉండేలాంటి విచిత్రమయిన మనఃస్థితి కూడా ఏర్పడవచ్చు. ఆధునిక సాహిత్యంలో, ఇలాంటివి ఎన్నో ప్రసంగాలు ఉండవచ్చు. దేశ-విదేశ సాహిత్యాలలోని ఎన్నో నవలలలో, నాటకాలలో, కథలలో, రచయితలు విరోధ భావాల ద్వంద్వ వర్ణనలతోనే రససృష్టిచేశారు. ఏ విరుద్ధ భావాలలో ద్వంద్వం ఉంటుందో, వాటికి సంబంధించిన విషయాలు సాధారణంగా వేరుగా ఉంటాయి. ఉదాహరణకు కర్తవ్యం, ప్రేమలలోని చిరపరిచితమయిన ద్వంద్వంలో ఉత్సాహం-ప్రేమలకున్న ఆలంబనాలు, వేరుగానే ఉంటాయి. కాని అప్పుడప్పుడు విరుద్ధ భావాల ఆలంబనం కూడా ఒకటే అయిఉంటుంది. ఆధునిక రచయితలు ఇలాంటి సన్నివేశాల చిత్రణపట్ల ఎక్కువ పట్టుదల చూపిస్తున్నారు. ఎందుకంటే పరస్పరం విరుద్ధాలయిన భావాలు అప్పుడప్పుడు ఒకే భావానికి ఉన్న రెండురూపాలు అయి ఉంటాయని అవచేతన మనో విజ్ఞానం పరిశోధనల వల్ల నేడు నిరూపితమయిపోయింది. అసహ్యం ప్రేమకు ప్రతిరూపం కావచ్చు. క్రోధం సామాన్యంగా భయానికే ప్రచ్ఛన్నరూపం కావచ్చు. అయితే ఈ సన్నివేశాల చిత్రణకు గొప్ప నేర్పు అవసర మవుతుందనడంలో ఏ సందేహం లేదు. ఈ నేర్పు లేకపోతే రసభంగంకూడా కావచ్చు. అలా ఎన్నో రచనలలో జరిగిందికూడా. కాని కొన్ని మంచి రచనలలో రసభంగం కాకపోగా, రసపరిపాకం జరుగుతుందనడం కూడా సముచితమే. పాశ్చాత్య సాహిత్యంతో, భారతదేశంలోకూడా ప్రాచీన వాఙ్మయంలో, మహాభారతంలోనో, షేక్‌స్పియర్ నాటకాలలోనో నైరంతర్యంలో ఉన్న అడ్డంకి కూడా దాదాపు లేకుండా పోతుంది. సుఖదుఃఖాల, వెలుగునీడల ఈ వాతావరణ సృష్టి షేక్‌స్పియర్ నాటకాల వైశిష్ట్యం. ఆ నాటకాలలో సుఖం-దుఃఖం, హాసం-కరుణ వీటిమధ్య అద్భుతం మొదలుగాఉన్న ఏ మిశ్రిత రసంకూడా ఉండదు. అయినప్పటికి దాదాపు ఎలాంటి రసభంగమూ ఉండదు. పైపెచ్చు వైషమ్య మూలమయిన భావాన్ని అదింకా తీవ్రతరం చేస్తుంది. దీనికి ఉదాహరణగా 'హామ్లెట్' లోని సుప్రసిద్ధమయిన 'గ్రేవ్ డిగ్గర్స్' దృశ్యాన్ని తీసుకోవచ్చు. అందువల్ల రస విరోధానికి సంబంధించిన భారతీయ కావ్య శాస్త్రంలోని ఈ అభిమతాలను తిరుగులేనివి, మార్పులేనివి, అనికూడా భావించకూడదు. నిజానికి మన సాహిత్యంలోకూడా

రస విరోధ పరిహారానికి రకరకాల విధానాలు స్పష్టంగా వర్ణించబడ్డాయి. అవి మేము చెప్పిన దానిని సమర్థిస్తాయి.

రసవిరోధ పరిహారం

రస విరోధాన్ని పరిహరించటానికికూడా ఆనందవర్ధనుడే అందరికంటే ముందు ప్రయత్నం చేశాడు. ఆయన ఇలా వ్రాశారు.

'వివక్షితే రసే లబ్ధ ప్రతిష్ఠేతు విరోధినామ్।
బాధ్యానామంగభావం వా ప్రాప్తా నాముక్తి రచ్ఛలా॥ (3.20)

అభీష్టరస పరిపాకం అయిన తర్వాత (1) బాధ్యరూపంలోనూ, (2) అంగరూపం లోనూ, విరుద్ధ రసాల వర్ణనల వల్ల కూడా రసభంగం కలగదు.

1) బాధ్యరూపత్వం అంటే వివక్షితరసం యొక్క అంగాల వర్ణన ఎంత ప్రబలంగా ఉండాలంటే, దానివల్ల విరోధ రసాంగాల ప్రభావం బాధితం అయిపోవాలి. అలాంటి పరిస్థితిలో విరోధిరసం ప్రకృత రసాపకర్షకు కారణంకాక, దాని ఉత్కర్షకే సాధనమవుతుంది ఉదాహరణకు, కాదంబరిలో మహాశ్వేత పట్ల పుండరీకుడికి అమితమయిన ఆసక్తి కలిగినపుడు, ఇంకో ముని కుమారుని ఉపదేశ వర్ణనలో ప్రదర్శితమయిన శాంత రసాంగాలు ముఖ్య రసమయిన శృంగార రసాంగాలవల్ల బాధితమవుతాయి, చివరకు రతి స్థిరంగా ఉండిపోతుంది. అందువల్ల 'బాధ్యత్వేన' అన్న ప్రతిపాదనలో దోషం లేదు. 2) అంగరూపత్వం మూడు రకాలుగా ఉండవచ్చు, క) నైసర్గికం ఖ) సమారోపితం గ) ప్రధాన రసం పట్ల రెండు విరుద్ధరసాల అంగరూపత్వం క) విరుద్ధ రసాల అంగాలు-స్థాయి, సంచారి మొదలయినవి-ముఖ్య రసానికి స్వాభావికమయిన అంగాలు అయినపుడు నైసర్గిక అంగరూపత్వం సంభవిస్తుంది. ఉదాహరణకు, కరుణ రసానికి అంగభూత మయిన వ్యాధి మొదలయిన భావాలు విప్రలంభానికి కూడా సహజంగానే వాడబడవచ్చు. ఈ శ్లోకం చూడండి—

'భ్రమిమరతి మల స హృదయతాం ప్రలయం మూర్ఛాం తమః
శరీరసాదమ్।
మరణం చ జలద భుజగజం ప్రసహ్య కురుతేవిషం వియోగినీనామ్॥

(అంటే మేఘరూపుడయిన భుజంగంవల్ల ఉత్పన్నమయిన విషం (జలం, విషం) వియోగినులకు భ్రమ, అరతి, అలస హృదయత్వం, ప్రళయం (చేతనారూపమయిన జ్ఞానం, చేష్టలు లేకపోవడం), మూర్ఛ, మోహం, మరణం - వీటిని కలిగిస్తుంది. (ఇక్కడ కరుణ రసోచితమయిన వ్యాధి యొక్క అనుభవాలు - భ్రమ మొదలయినవి - విప్రలంభంలోకూడా కలగడంవల్ల, నైసర్గికమయిన అంగత్వం చేత, అవిరోధాలే.) (ధ్వన్యాలోకం, పృ॰ 223)

ఖ) సమారోపిత అంగత్వంలో ముఖ్య రసంతో విరుద్ధరసం యొక్క అంగాంగి సంబంధం స్వాభావికం కాక శ్లేష, సామ్యం మొదలయిన వాటిద్వారా ఆరోపితమవుతుంది. ఉదాహరణకు,

'పాండుక్షామం వదనం హృదయం సరసం చ వపుః ।
ఆవేదయతి నితాంతం క్షేత్రియ రోగం సఖి హృదంతః ॥

(అంటే ఓ సఖీ, నీ పాండువర్ణం (పాలిపోయిన రంగు), వాడిపోయిన వదనం రస హృసదయం, అలిసిపోయిన దేహం - ఇవన్నీ నీ హృదయంలో ఉన్న అతి అసాధ్య రోగాన్ని సూచిస్తున్నవి. శరీరంలో చికిత్స సంభవంకాని అసాధ్య రోగాన్ని క్షేత్రియ రోగ ంటాడుమ)

ఈ శ్లోకంలో కరుణోచితమయిన వ్యాధి వర్ణించబడింది కాని శ్లేషవల్ల విప్రలంభ శృంగారంలో కూడా నాయికలో అవి ఆరోపించబడ్డాయి. అందువల్ల శృంగారం పట్ల వాటికి సమారోపితమైన అంగత్వం ఉండటంచేత, శృంగారంలో కరుణోచిత వ్యాధివర్ణనవల్ల దోషం లేదు,

గ) ప్రధానరసం పట్ల రెండు విరుద్ధరసాల అంగత్వం కావడంతో కూడా వాటి విరోధ పరిహారమయిపోతుంది. ఈ కింది శ్లోకంలో శంృగారం-కరుణలలోని విరోధం, అవి స్వతంత్రాలుగా ఉండక, శివ విషయ రతికి అంగాలు కావడంతో, నశించిపోతుంది.

'క్షిప్తో హస్తావలగ్నః ప్రసభమభిహతోఽప్యా దదదానోంఽశు కాంతం ।
గృహ్ణన్ కేశేష్వపాస్తశ్చరణ నిపతితో నేక్షితః సంభ్రమేణ॥
ఆలింగిన్యోఽవధూత త్రిపుర యువతిభిః సాశ్రునేత్రోత్పలాభిః ।
కామీవార్ద్రాపరాధః స దహతు దురితం శాంభవోవః శరాగ్నిః॥
(ధ్వన్యాలోకం, పుట. 87)

(అంటే త్రిపురదహన సమయంతో, త్రిపురాలలో ఉండే స్త్రీలచే ఆర్ద్రాపరాధు డయిన (అప్పుడే పరాంగనోప భోగాది అపరాధాలు చేసిన) కాముకుడునూ, చేయి వేయ గానే విదలించివేయబడీ, తీవ్రంగా కొట్టబడినప్పటికీ చీరెకొంగును పట్టుకొన్నవాడును, కేశరాశిని పట్టుకోబోతున్నప్పుడు త్రోసివేయబడినట్టి, కాళ్ళవద్దపడి ఉన్నవాడునూ, సంభ్రమ (క్రోధం లేదా కంపరం) కారణంగా చూడబడినట్టువాడున్నూ, ఆలింగన (ప్రయత్నం) బోతున్నప్పుడు అశ్రు పరిపూర్ణ నేత్ర కమలాలున్న (కాముకుడి పక్షంలో ఈర్ష్య కారణం గాను, అగ్ని పక్షంలో రక్షించబడే ఆశ లేకపోవడం చేతను ఏడుస్తూ) త్రిపుర సుందరీమణు లచే తిరస్కృతుడునూ (కాముకుని పక్షంలో ప్రత్యాలింగనంచే స్వీకరించబడక, అగ్ని పక్షంలో శరీరాన్నంతా విదలించి పారవేయబడిన) అయిన కాముకుని వంటి శంభుబాణ సము ద్భూతమయిన శరాగ్ని మీ దుఃఖాలను తొలగించుగాక.)

ఈ సందర్భంలో ఇతర రసానికి అంగాలయినప్పటికి కూడా పరస్పరం విరుద్ధా లయిన రసాల విరోధం ఎలా తొలగిపోతుందని సందేహం కలగవచ్చు. దీనికి జవాబు చెబుతూ ధ్వనికారుడిలా వ్రాశాడు; 'విధి' అంశంలో. అంటే ముఖ్యవాచ్యార్థంలో రెండు విరుద్ధాంశాలను సమావిష్టం చేస్తే దోషమవుతుంది, 'అనువాదం'లో అంటే సహాయక వాక్యా ర్థంలో దోషంకాదు ఉదాహరణకు 'ఆశా'రూపమయిన గ్రహంచేత చిక్కిన యాచకులతో ధనవంతులు 'పొండి, రండి, కూర్చోండి, నిల్చోండి, మాట్లాడండి, నోరుమూసుకోండి' ఈ విధంగా అని ఆడుకుంటారు. (అంటే ఒకప్పు డొకమాట, మరొకప్పు డొకమాట, ఇష్టమున్నట్లు మాట్లాడుతూ ఆటలాడిస్తారు.) ఇక్కడ 'ఆశారూపమయిన గ్రహంచేత చిక్కిన యాచకులతో ధనవంతులు ఆటలాడుకుంటారు' అన్నది విధ్యంశం లేదా ముఖ్యార్థం. 'పొండి. రండి, కూర్చోండి, నిల్చోండి, మాట్లాడండి, నోర్మూసుకోండి' అన్నది అనువా ద్యాంశం లేదా సహాయక వాక్యార్థం. సహాయక వాక్యార్థంలో లేదా అనువాద్యాంశంలో విరుద్ధ మయిన విషయాలు చెప్పబడ్డాయి కనుక ప్రస్తుత ప్రసంగంలో అది దోషం కాదు. ఇదే విధంగా పై శ్లోకంలో విధిలేక అభిప్రేతార్థం శివభక్తి, త్రిపురాసురుణ్ణి భస్మంచేసే శివశరాగ్ని వర్ణన అనువాదాంశం లేదా సహాయకాంశం. కరుణ, శృంగారాల సాహచర్యం అనువాదాంశం అయింది కాబట్టి అది దోషం కాదు. ఈ సందర్భంలో ఆచార్యులు రెండు దృష్టాంతాలు చెప్పారు :—ఒక రాజుయొక్క ఇద్దరు సభాసదులు పరస్పరం శత్రువులు కావచ్చు కాని రాజుపట్ల ఉన్న శ్రద్ధా-భక్తుల సందర్భంలో వారి విరోధం నశించిపోతుంది. నీళ్ళకీ, నిప్పుకు పరస్పరం విరోధమే కాని ఇవి రెండూ కలిసి అన్నం ఉడకడానికి సహాయపడతాయి.

(ధ్వన్యాలోకం, పుట. 227)

పైన చెప్పిన నాలుగు ఉపాయాలే కాకుండా ధ్వన్యాలోకంలో విరోధ పరిహారానికి ఇంకో రెండు ఉపాయాలుకూడా ఉన్నాయి. ఇందులో మొదటిది, (ఘ) స్మృతి రూపంలో వర్ణితమైనపుడు రసవిరోధం నివృత్తమయి పోతుంది :

'అయం స రశనోత్కర్షీ పీనస్తన విమర్దనః ।
నాభ్యూ రుజఘన స్పర్శీ నీవీవిస్రంసనః కరః॥'

(అభిపే (సంభోగ సమయంలో) మొలనూలు తొలగించేటటువంటి, పీన స్తనాలను మర్దించేటటువంటి, నాభి తొడలూ (జంఘ్య) నితంబాలనూ స్పృశించేటటువంటి, నీవీబంధాన్ని విప్పివేసేటటువంటి ఆ (ప్రియతముడి) చేయి ఇదే.)

ఇక్కడ మహాభారతయుద్ధ సమయంలో చేతులు నరకబడిన భూరిశ్రవుణ్ణి చూసి, అతడిభార్య ఇలా విలపిస్తున్నది. అందువల్ల ఇక్కడ వివక్షితమయింది కరుణరసం. కాని ఈ విలాపంలో ఆమె లోగడ అనుభవించిన సంభోగ ప్రసంగాలను స్మరించుకొని విలపిస్తు న్నది. అవి కరుణకు విరుద్ధాలయినవి. ఈ విరోధం ఎలా హరించబడిందన్నది ప్రశ్న, జవాబు స్పష్టమే. ఇక్కడ శృంగారం ప్రత్యక్షం కాకుండా, స్మరించబడినటువంటిది, కాబట్టి ఇది ప్రత్యక్షమూ లేదా వివక్షితమూ అయిన కరుణరసాన్ని వ్యతిరేకించడంలో ఆ

మర్థమయి పోతున్నది. కాని, దాన్ని పరిపుష్టంకూడా చేస్తున్నది. సామాన్యానుభవంలో కూడా గడిచిపోయిన సుఖాల స్మృతులు, ప్రస్తుత దుఃఖానికి బాధకం కాక, దానిని పరిపుష్టమే చేస్తాయి. అయితే నిజానికి ఇది ప్రత్యేకమయిన ఉపాయం కాదు, పూర్వస్మృతిని వర్తమాన శోకానికి అంగంగా పరిగణిస్తే, ఈ విరోధం అంగరూపత్వంలోకి వస్తుంది లేదా ప్రత్యక్ష కరుణరస తీవ్రత కారణంగా స్మరించబడిన శృంగారం అప్రయత్నంగానే నిరాకృతమయిపోయి, 'బాధ్యత్వేన' దానిని పోషిస్తుంది.

(చ) రెండవ ఉపాయం ఆశ్రయైక్య విరోధం లేదా ఏకాధికరణ్య విరోధ శమనానికి సంబంధించింది.

'విరుద్ధైకాశ్రయో వస్తు విరోధీ స్థాయినో భవేత్ ।
సః విభిన్నాశ్రయః కార్యస్తస్య పోషేఽప్య దోషతా॥ (3.25)
(హిం. ధ్వన్యాలోకం, పుట. 37).

(స్థాయి (ప్రధాన) రసానికి ఏకాధికరణత్వ రూపంగా విరుద్ధమయిన విరుద్ధ రసాన్ని విభిన్నాశ్రయం చెయ్యాలి. అప్పుడు దాని పరిపోషణకు కూడా ఎలాంటి దోషమూ ఉండదు. ఉదాహరణకు వీర, భయానకాలలో ఏకాధికరణ్యం చేత విరోధం ఉన్నది. కాబట్టి ఈ విరోధ శమనానికి భయానకాన్ని ప్రతినాయకుణ్ణి ఆశ్రయించేటట్లు చెయ్యాలి. చివరకు, నిరంతరంవల్ల కలిగే విరోధశమనానికి ఉపాయం చెప్పబడింది.

'ఏకాశ్రయత్వే నిర్దోషో నైరంతర్యే విరోధవాన్ ।
రసాంతర వ్యవధినా రసో వ్యంగ్యో సుమేధసా॥' (3.26)

తరవాతి కాలంలో ఇతర ఆచార్యులు కూడా ఈ విషయాన్ని అభిరుచితో చర్చించారు. మమ్మటుని దోషవర్ణన ప్రసిద్ధమే కదా! అయిన రసవిరోధాన్ని రసదోషానికి ప్రముఖ కారణంగా పరిగణిస్తూ. దోష ప్రకరణంలోనే దానిని పరిహరించడానికి ఉపాయాలు చెప్పాడు. ఇది మౌలికం కాకపోయినా, ఇతరుల కంటె ఎక్కువ సువ్యవస్థితంగా ఉంది :

'సంచయార్యాదేర్విరుద్ధస్య బాధ్యస్యోక్తిర్గుణావహా । 7.63
ఆశ్రయైక్యే విరుద్ధో యః స కార్యో భిన్నసంశ్రయః ।
రసాంతరేణాంతరితో నైరంతర్యేణ యో రసః॥ 7.64
స్మర్యమాణో విరుద్ధోఽపి సామ్యేనాథ వివక్షితః ।
అంగిన్యంగత్వమాప్తౌ యౌ తౌ న దుష్టౌ పరస్పరమ్'॥ 7.65.

1) (ప్రకృతరసానికి) విరుద్ధాలయిన సంచారిభావాదులను (అనుభావ, విభావాదుల) బాధ్యత్వేన చెప్పడం (దోషం కాదు) గుణవర్ధకమే అవుతుంది. 2) ఆశ్రయైక్యానికి విరోధులయిన రసాలను భిన్నాశ్రయాలుగా వర్ణించాలి. 3) నైరంతర్యం కారణంగా విరోధులయిన (రసాలను) ఇతర (అవిరుద్ధాలయిన) రసాలతో వ్యవహితం చేసివేయాలి. (శాంత

శృంగారాలకు నైరంతర్యం కారణంగా విరోధం; అందువల్ల వాటిమధ్య మరో రసాన్ని నియోజితం చేసినట్లయితే విరోధపరిహారం అవుతుంది). 4) విరోధి రసాలు కూడా స్మర్యమాణ రూపంలోనో లేదా 5) సామ్యం చేత వివక్షిత మయినవుడు అంటే సామ్య మూలక అలంకారాలవల్ల వర్ణించబడితే దోషం ఉండదు. 6) ఇదే విధంగా రెండు విరుద్ధ రసాలు ఇంకో రసానికి అంగత్వాన్ని పొందితే, అవి పరస్పరం విరుద్ధాలు కావు.

పైన చెప్పిన వాటిలో బాధ్యత్వేన చెప్పడం, స్మర్యమాణ రూపంలో వివక్ష, ఇంకో రసంతో అంగత్వం, భిన్న సంశ్రయత్వం, రసాంతర వ్యవధానం—ఈ ఐదు ఉపాయాలను ఆనందవర్ధనుడు ఉన్నదున్నట్టు వర్ణించాడు. సామ్యం ద్వారా వివక్షకూడా ఏదో కొత్త పరికల్పన కాదు, సమారోపిత అంగత్వానికి ఉన్న ఒక రూపమే. మమ్మటుడి తరవాత విశ్వనాథాదులు దాదాపుగా ఈ అభిప్రాయాలనే మళ్ళీ చెప్పారు.

రసాల అంగత్వ విషయంలో రసం స్వయం సంపూర్ణమూ, అఖండమూ అయినపుడు, అది అంగం ఎలా అవుతుందనే ఒక సందేహం రేకెత్తుతుంది. దీనికి రెండు రకాలుగా జవాబు చెప్పబడింది. మమ్మటాదులు ఇలాంటి సందర్భాలలో రసం అంటే స్థాయి భావమేనని స్పష్టంగా చెప్పారు. 'రసశబ్దేన అత్ర స్థాయిభావ ఉపలక్ష్యతే.' అయితే కొంతమంది ఆచార్యులు ఖండరస పరికల్పన చేసి. ఈ సందేహానికీ సమాధానం చెప్పారు;

'అంగం బాధ్యోఽథ సంసర్గీ యద్యంగీ స్యాద్రసాంతరే ।
నాస్వాద్యతే సమగ్రం తత్తతః ఖండరసః స్మృతః' ॥

(సా. ద. పుట. 262).

(రసం వస్తుతః అంగరూపమే. అది ఇంకో రసంలో అంగభూతమయిపోతే లేదా బాధ్యం అయినట్లయితే లేదా సామ్యం వివక్షిత మయితే, అది సమగ్రంగా ఆస్వాదితం కాదు. అందువల్ల దాన్ని ఖండరస మంటారు.)

రస విరోధ పరిహారానికి ఉన్న ఈ వ్యవస్థ కావ్యాలోచనానికి ఎంతో ఉపయోగకరమయింది. దీనివల్ల రస సిద్ధాంత వ్యాపకత్వమూ, వ్యావహారికత్వమూ చక్కగా వెలుగులోకి వస్తాయి, రకరకాల సందేహాలకూ, భ్రాంతులకూ సమాధానం లభిస్తుంది. ఉదాహరణకు ఈ ప్రశ్నను తీసుకోండి. షేక్స్పియర్ నాటకాలలో భయానక-హాస్యాలు, కరుణ-శృంగారాలు రెండూ ఒకేసారి వివక్షించబడినా కూడా రసానికి బాధకంగాక సాధకమే ఎందుకవుతున్నది ? దీనికి జవాబుకూడా వివేచనలో సహజంగానే లభిస్తుంది; అంటే అక్కడ రస విరోధ పరిహారం 'బాధ్యత్వేన' అన్న కథన కారణంగా అవుతుంది. మేక్బెత్తులో భయం వల్ల ఒళ్ళు గగుర్పొడిచే వాతావరణంలో ప్రేతాంగనల హాస్యపూర్ణ అవతరణ ట్రాజెడి ప్రభావాన్ని ఇంకా అధికం చేస్తుంది. ఎందుకంటే అక్కడ భయానకం హాస్యాన్ని సహజంగానే అభిభూతం చేసివేసుకొంటుంది. ట్రాజెడి - కామెడీలలో శృంగారం - కరుణల చిత్రణ సాధారణంగా నైరంతర్యేణ జరగదు. జరిగినచోట విరుద్ధ (శత్రు) రసం వివక్షిత రసానికి అంగం అయిపోయింది లేదా దానిద్వారా బాధితమయి పోయింది.

అంగిరసం

అంగిరసానికి సంబంధించిన ప్రశ్నను కూడా అందరికంటే ముందు ఆనందవర్ధనుడే లేవనెత్తాడు :

'ప్రసిద్ధేఽపి ప్రబంధానాం నానారసనిబంధనే
ఏకో రసోఽంగీ కర్తవ్యః... ... ...॥ 3.21.

(ప్రబంధాలలో అనేకరసాల సమావేశం ప్రసిద్ధమయినప్పటికీ ఏదో ఒక రసాన్ని అంగిరసంగా తప్పకుండా చేయాలి.)

కాని అంగిరసం యొక్క ఈ పరికల్పన కూడా మూలతః భరతుడిలోనే లభిస్తుంది.

'బహూనాం సమవేతానాం రూపం యస్య భవేద్ బహు।
సమంతవ్యో రసః స్థాయీ శేషాః సంచారిణో మతాః॥

(నా. శా. 7.120).

కాని అంగిరస విషయంలో రెండు మౌలికమయిన సందేహాలు రేకెత్తుతాయి.
1) స్వయంగా చమత్కార రూపమయినదాని పేరే రసం గదా. ఒకవేళ దాని స్వచమ
త్కారరూపంలో విశ్రాంతి లేకపోతే, అది రసం కానేకాదు. అంగాంగి భావాన్ని లేదా ఉప
కార్యోపకారక భావాన్ని పరిగణించి నట్లయితే అంగభూత రసం, లేదా ఉపకారక రసం స్వ
చమత్కారంలో విశ్రాంతి పొందజాలదు. అందువల్ల అది రసం అనిపించుకోలేదు. స్వచమ
త్కారంలో దానికి విశ్రాంతి కలిగినపుడే అది రసం అనిపించుకొంటుంది. ఆ సందర్భంలో
అది ఇంకోదానికి అంగం కాలేదు. అందువల్ల రసాలలో అంగాంగభావం సాధ్యం కాదు.
2) విరుద్ధ రసాల అంగత్వం ఎలా ఆమోదయోగ్యం అవుతుంది ? విరోధం రెండు రకాలు.
క) సహానవస్థాన భావంతో. ఖ) బాధ్య-బాధక లేదా బాధ్యఘాతక భావంతో. సహానవ
స్థాన భావంతో విరోధం అంటే రెండు విరుద్ధరసాలు ఒకచోట ఉండలేవు. బాధ్యఘాతక భావం
అంటే ఒకదాని ఉదయంతో మరోదానికివిఘాతం జరుగుతుంది వీర-శృంగారాలకు లేదా శృంగార
హాస్యాలకు లేదా రౌద్ర-శృంగారాలకు లేదా వీర-అద్భుతాలకు లేదా రౌద్ర-కరుణలకు లేదా
శృంగార-అద్భుతాలకు విరోధం సహానవస్థాన భావంతో అవుతుంది. అంటే ఈ రెండూ తోడు-
తోడుగా ఉండవచ్చు కాని రెండింటి సమాన - ఉత్కర్షం జరగకూడదు. కాబట్టి వీటి విరోధం
అంత ఉగ్రం కాదు. అదే నిష్పత్తిలో వాటి అంగాంగిభావం కూడా అసంభవం కాదు. కాని
శృంగార-బీభత్సాలకు లేదా వీర భయానకాలకు లేదా శాంత-రౌద్రాలకు లేదా శాంత-శృంగా
రాలకు -బాధ్య-బాధక భావంతో విరోధం. అందువల్ల వాటికి అంగాంగి సంబంధం ఎలా
సంభవమవుతుంది ?

ఆనందవర్ధనుడికి ఇలాంటి ఆక్షేపణలు ఉంటాయని తెలుసు. బహుశా ఆయన
కాలంలో రసాల అంగాంగి భావాలకు విరుద్ధమయిన సంప్రదాయం కూడా ఏదైనా [illegible]

ఉండవచ్చు. భామహ, దండి, రుద్రటాదు లందరూ మహాకావ్యాదులలో రసాల సమవేత వర్ణనాన్నే ఉటంకించి ఉండటం దీనికి ప్రమాణం. ఒక అంగిరసాన్ని గురించి ఒక్కరు కూడా సూచించలేదు.

'భామహుడు- రసైశ్చ సకలైః పృథక్. (కావ్యాలంకారం, 1.21)
దండి - రసభావ నిరంతరమ్. (కావ్యాదర్శం, 1.18)
రుద్రటుడు - సర్వేరసాః క్రియంతే కావ్యస్థానాని సర్వాణి
(కావ్యాలంకారం, 16.5)

కాని ఆనందవర్ధనుడు ఈ రెండు ఆక్షేపణలకు సమాధానం చెబుతూ భరతమతాన్ని పునః ప్రతిష్ఠించాడు. మొదటి ఆక్షేపణకు జవాబు ఇది. ప్రతి రసానికి తన ప్రసంగంలో పూర్ణంగా పరిపుష్టి జరుగుతుంది. అది తన పరిధిలో స్వచమత్కారంలోనే విశ్రాంతి పొందుతుందనడంలో సందేహం లేదు. కాని ఇంకో దానితో దానికి ఎలాంటి సంబంధమూ ఉండజాలదు అని కాదు దీనికి అర్థం. ఏదీ లేకపోతే తరతమ సంబంధం ఉంటనే ఉంటుంది. ఎందుకంటే ప్రబంధంలోని వేర్వేరు పరిస్థితుల కనుగుణంగా ఒక రసవర్ణన స్వాభావికంగానే తక్కువగానూ. మరోరస వర్ణన ఎక్కువగానూ ఉంటుంది. రెండవ ఆక్షేపణకు జవాబు ఇది. విరోధ శమనానికి ఎన్నో ఉపాయా లున్నాయి. వానివల్ల రసాల విరోధం నశించడమే కాదు, వాటిలో ఉపకార్యోపకారక భావంకూడా స్థాపించబడుతుంది. ఈ ఉపాయాలు సాధారణంగా మూడు రకాలు. 1) ఒకరసం అంగి అయినపుడు దాని ప్రతిరోధి లేదా విరోధి రసాన్ని అత్యంతంగా (అంగికంటే ఎక్కువగా) పరిపుష్టం చేయకూడదు. 2) అంగి రసానికి విరుద్ధంగా వ్యభిచారి భావాలను ఎక్కువగా కూర్చకూడదు, ఒకవేళ కూర్చినా వెంటనే అంగిరసానికి వ్యభిచారి రూపంలో దాన్ని రూపొందించాలి. 3) అంగభూత మయిన రసాన్ని పరిపోషించినప్పటికీ, నిరంతరం దాని అంగరూపత్వాన్ని మనస్సులో ఉంచుకోవాలి.- ఈ విధంగా ఆనందవర్ధనుడి అభిప్రాయానుసారం రసాల అంగాంగిభావ సంబంధంయొక్క లేదా ఉపకార్య-ఉపకారక సంబంధంయొక్క పరికల్పన సర్వథా ఆమోదయోగ్యమయింది. అభినవగుప్తుడు కూడా ధ్వన్యాలోకంలోని ఈ ప్రసంగ వ్యాఖ్యలో భాగురిముని అన్న ఒక ప్రాచీనాచార్యుణ్ణి ప్రమాణంగా ఎంచుకుంటూ రసాల అంగాంగి భావాన్ని సమర్థించాడు; 'తథా చ భాగురి రపి, కిం రసానామపి స్థాయి సంచారి తాస్తీతి ఆక్షిప్యాభ్యుపగమేనైవోత్తర మవోచద్ బాఢమితి.' ఆయన తరవాత నయితే ఈ పరికల్పనకు సర్వామోదం లభించింది. తరవాత వచ్చిన ఆచార్యులు ప్రబంధ కావ్యంలో అంగిరసాన్ని గురించి నిశ్చయంగా చెప్పారు.

'ఏకాంగి రసమన్యాంగ మద్భుతాంతం రసోర్మిభిః ।
అలింఘితమలంకార కథాంగై రగలద్రసమ్॥

(నాట్యదర్పణం 1-12-12)

(ఒక రసం ప్రధానంగానూ, ఇతర రసాలు అప్రధానంగానూ, చివరకు అద్భుత

రసం (నివేశం) ఉండేటట్లుగాను, రసాధిక్యంచేత (కథాభాగం) విచ్ఛిన్నం కాకుండానూ, దాంతో పాటు అలంకారాలు లేదా కథ మొదలయిన వాటి ఆధిక్యంవల్ల రస విచ్ఛేదంకూడా కాకుండానూ, (ఈ విషయాలన్నింటిని మనస్సులో పెట్టుకొని నాటక రచన చేయాలి.)

(హిందీ నాట్య దర్పణం, పుట. 37).

'శృంగారవీరశాంత నామేకోఽంగీ రస ఇష్యతే ।' (సా. ద. 6.317)

(మహా కావ్యంలో శృంగార, వీర, శాంతాలలో ఏదో ఒకటి అంగిరసంగా ఉంటుంది.)

ఈ విధంగా, నిజానికి, ఒకటి రెండు సందేహాలున్నప్పటికీ (వాటికి సమాధానం చెప్పవచ్చు.), ప్రబంధ కావ్యంలో అంగిరసస్థితి సర్వథా స్పష్టమూ, అసందిగ్ధమూ. జీవితంలో ఉన్న వైవిధ్యాన్నీ, జీవితంలోని సర్వాంగాలనీ చిత్రించడం కారణంగా స్వాభావికంగానే ప్రబంధ కావ్యంలో వేర్వేరు రసాల వర్ణన తప్పనిసరిగా ఉంటుంది. అలా ఉండటమూ స్వాభావికమే; ఎందుకంటే అందులో ఒక విధమయిన తారతమ్యమూ, అంగాంగిత్వమూ ఉంటాయి. ఎన్నో కథలు ఉండగా ఒక కథకు ఆధికారిత్వం అనివార్య మయినట్లుగా, లేక పోతే ఘటనాబాహుళ్యం ఉన్నప్పటికీ, సమస్త కథా విధానం ఒక ఘటనగా పరిణతి చెందడం తప్పనిసరి అయినట్లుగా, అనేక పాత్రల సమారోహంలో ఒకపాత్ర నాయకత్వం అసందిగ్ధ మయినట్లుగా అనేక రసాల సందర్భంలో ఒక రసం యొక్క అంగిత్వం స్వతహాగానే నిరూపిత మవుతుంది.

అంగిరస లక్షణాలు :

1) పై వివేచన వల్ల భారతీయ కావ్యశాస్త్ర ప్రకారం అంగిరసానికి ప్రధానలక్షణం బహువ్యాప్తి అని తెలుస్తున్నది. 'ప్రబంధేషు ప్రథమతరం ప్రస్తుతః సన్పునః పునరను సంధీయ మానత్వేన స్థాయీయో రసః......,' (ధ్వన్యాలోకం 3/12 వృత్తి) అంటే ప్రబంధాలలో మొదట ప్రస్తుతీకరించబడి, మళ్ళీ మళ్ళీ అనుసంధింపబడటంవల్ల ఏ రస మయితే స్థాయి అవుతుందో...। ప్రబంధ కావ్యంలో అభివ్యక్తమయిన నానా రసాలలో ఏ రస మయితే కథావస్తువులో సర్వాధికంగా వ్యాప్తమయి ఉంటుందో, అదే అంగిరసం. ప్రబంధ కావ్యరస విధానంలో దాని స్థితి రస పరిపాకంలో స్థాయిభావ స్థితి వంటిది. రస పరిపాకంలో సంచారి భావాలు ఉన్మగ్నమూ - నిమగ్నమూ అయి స్థాయిభావాన్ని పరిపోషించినట్లుగా, ప్రబంధ కావ్యంలో అన్య అంగభూత రసాలు అంగిరసాన్ని సమృద్ధం చేస్తాయి.

పైన, చెప్పిన శాస్త్ర సమ్మత లక్షణం అతి ప్రామాణికమయిన దనడంలో ఎలాంటి సందేహమూ లేదుకాని అనిశ్చిత దశలో అప్పుడప్పుడు రసనిర్ణయానికి ఇది సరిపోదు. అందువల్ల కొన్ని సహాయక లక్షణాలు కూడా అవసరం అవుతాయి. ఈ సహాయక లక్షణాలను గురించిన సూచనలు కూడా భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలో లభిస్తాయి.

2) అంగిరసంలో ముఖ్య పాత్ర - స్త్రీ గాని, పురుషుడు గాని, కథను నడిపించే పాత్ర యొక్క మూల ప్రవృత్తి ప్రతిఫలించాలన్నది ఒక సహాయక లక్షణం కావచ్చు. తత్త్వ రూపంలో ప్రబంధ కావ్య సంపూర్ణ విస్తారం నాయకుడి జీవనసాధన యొక్క ప్రసారరూపమే అయి ఉంటుంది. జీవనసాధనలో కర్మ, భావం అన్న రెండు పక్షాలు ఉన్నట్లు, కథా వస్తువులో కూడా సంఘటన, భావం అని రెండు పక్షాలు ఉంటాయి. ఈ రెండు పక్షాలను నాయకుని శీలంలోని మూల ప్రవృత్తి నడిపిస్తుంది. ఈ మూల ప్రవృత్తే కర్మ పక్షంలో చరమ సంఘటన, ఫలాగమాన్ని నిర్ధారిస్తుంది. భావ పక్షంలో మూల భావాన్ని లేదా అంగిరసాన్ని నిర్ణయిస్తుంది. నాట్య దర్పణకారుడు ఈ తథ్యాన్నే తన పద్ధతిలో ఇలా ప్రతిపాదించాడు : 'నాయకుడి ఔచిత్యానుసారం ఏ రసం ప్రధానమవుతుందో అది అంగిరసం.' (ఇదే 'ఏకాంగి రసం' అన్న శబ్దానికి అర్థం,) 'అన్య' అంటే ప్రధాన రసానికి భిన్నమయినవి, అవి అంగాలు లేదా గౌణ రసాలు. నాటకంలో (ఒక రకంగా) అన్ని రసాలూ ఉంటాయి కాని ఒక రసం ప్రధానంగానూ, ఇతర రసాలు గౌణంగానూ ఉంటాయి. చివరకు అంటే నిర్వహణ సంధిలో అద్భుతరసమే ఉండాలి. ఎందుకంటే శృంగార, వీర, రౌద్ర రసాలద్వారా స్త్రీ-రత్నం, రాజ్యాదుల ప్రాప్తి, శత్రు వినాశనం మొదలయినవి లభిస్తాయి. కరుణ, భయానక, బీభత్సాల ద్వారా (ప్రతి నాయకుడికి) వాటి (స్త్రీ-రత్నం; రాజ్యాదుల ప్రాప్తి) నివృత్తి జరుగుతుంది. అందువల్ల ఈ విధంగా (నాటకంలో అన్ని రసాల ఉపయోగం ఉంటుంది) లోకోత్తరమయిన, అసంభావ్యమయిన (ఊహించడానికి వీలులేని) ఫల ప్రాప్తి మూలంగా చివరకు అద్భుతరసం ఉండాలి. (హిందీ నాట్యదర్పణం, పుట. 37). పైన చెప్పినదానివల్ల లక్షణస్వరూపం అట్టే స్పష్టం కాలేదు, కాని విశ్లేషణ - సంశ్లేషణ పద్ధతివల్ల పైన చెప్పినది నిశ్చయంగా స్పష్టమవుతుంది. ఇక్కడ రెండు విషయాలు స్పష్టంగా ఉటంకించబడ్డాయి, క) ప్రధాన రసానికి నాయకుడితో ప్రత్యక్ష సంబంధం ఉంటుంది. ఖ) ప్రబంధ కావ్యంలోని కథావస్తువులో, మూలంగా నాయకుడి కార్య వ్యాపారం, అతని కార్యసాఫల్యం - రాజ్యప్రాప్తి, స్త్రీ రత్న ప్రాప్తి మొదలయినవాటి వర్ణనే ఉంటుంది. తదనుసారంగా ఈ కార్య వ్యాపారాలతో సంబంధించిన రాగాత్మకాలయిన వీర, శృంగారాది రసాలు ప్రధానాలవుతాయి; వీటి సంశ్లేషణవల్ల నాయకుడి శీలంలోని మూల ప్రవృత్తి, దాని ఆధారంగా ఆర్జితసిద్ధి (ఫలాగమం) ద్వారా అంగిరసాన్ని నిర్ధారించడంలో సహాయం లభిస్తుంది.

3) ఈ తర్క పరంపరను బట్టి అంగిరసం యొక్క మూలోద్దేశం లేదా ఫలాగమాస్వాద రూపమవుతుందని అంగిరసానికి మూడవ లక్షణం ఏర్పడుతుంది. ఇంకో రకంగా చెప్పాలంటే అంగిరసం సారభూత ప్రభావానికి అభివ్యంజక మవుతుంది. నిజానికి, జయశంకర ప్రసాదుగారు ఆచార్య శుక్లా ప్రతిపాదించిన నిమ్నతర - రసకోటి సిద్ధాంతానికి వ్యతిరేకంగా వ్రాసినట్లు, అన్వయం - వ్యతిరేకం రెండు పద్ధతుల ద్వారాను, ఫలయోగం ఆధారంగానే ఫల నిర్ణయం జరుగుతుంది. పాశ్చాత్య కావ్యశాస్త్రంలో కూడా సారభూత ప్రభావాన్ని నిర్ణాయక తత్త్వరూపంగా స్వీకరించారు, సంపూర్ణ ప్రబంధ కావ్యాన్ని భావనచేసిన తరవాత ఏర్పడే మనఃస్థితి, కావ్యాస్వాద దృష్టితో ప్రాముఖ్యం కలది. సుప్రసిద్ధుడయిన

మనోవైజ్ఞానిక విమర్శకుడు ఐ. ఏ. రిచర్డ్స్ కావ్యాస్వాదం యొక్క అంతిమ పరిణతిని ఈ విధమయిన మనఃస్థితి (attitude) రూపంగానే పరిగణించాడు. భారతీయ-రస-ధ్వని-సిద్ధాంతంలో ప్రబంధ - ధ్వని పరికల్పనచే ఈ అభిమతానికి ఇంకా బలం చేకూరుతుంది. కావ్యంలోని సూక్ష్మాతి సూక్ష్మావయవాలయిన ఉపసర్గ, ప్రత్యయాలనుంచి మహాకావ్యం వరకు రసధ్వని పరివ్యాప్తి భావించబడింది. శబ్దంలో అర్థంలో వేర్వేరు ధ్వని ఉన్నట్లు, ప్రబంధ కావ్యంలోని సమస్త అంగాలకు కూడా ఒక సమవేతధ్వని ఉంటుంది, ఈ సమవేతధ్వనే ఆలోచనాక్షేత్రంలో మూలప్రతిపాద్యం లేదా సందేశం (message); భావ క్షేత్రంలో అంగి రసం అవుతుంది, విశ్వనాథుడు ఇలా స్పష్టంగా వ్రాశాడు : ప్రబంధే యథా మహా భారతే శాంతః, రామాయణే కరుణః, మాలతీ మాధవ రత్నావల్యాదౌ శృంగారః'. మహాభారతంలో శాంతం, రామాయణంలో కరుణం, మాలతీమాధవం, రత్నావలి మొదలయిన వాటిల్లో శృంగారం ప్రబంధ ధ్వని.

ఈ విధంగా సంస్కృత కావ్యశాస్త్రంలో అంగిరస పరికల్పన అతి రోచకమయిన ప్రసంగం. బహుశా ప్రబంధ కావ్యాస్వాదన-స్వరూప విశ్లేషణకై ఈ పరికల్పన చేయబడి ఉండవచ్చు, ఆ దృష్టితో దీని ప్రాధాన్యంలో ఎలాంటి సందేహానికి తావులేదు.

రసవిఘ్నం

భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలో రసవిఘ్నం అంటే రసభంగానికి ఉన్న కారణాలను గురించిన వివేచన కవి, సహృదయుడూ-రసస్రష్ట, రసభోక్త-ఇద్దరి దృష్టితో చేయబడింది. వస్తుతః కావ్యగతరస భంగం కూడా సాధనమే అవుతుంది. చివరకు సహృదయుడి చేతనలోనే రసభంగం జరుగుతుంది. ఎందుకంటే ఎక్కడయితే రసస్థితి ఉంటుందో, అక్కడే రసభంగం అవుతుంది కదా! ఈ విధంగా కావ్యగత రసభంగం కూడా సహృదయగత రసభంగానికి ఒక ప్రముఖ కారణమవుతుంది.

(క) కవిదృష్టితో

ఆనంద వర్ధనుడు కవిదృష్టితో రసభంగానికి ముఖ్యంగా ఐదు కారణాలు చెప్పాడు:

'విరోధి రస సంబంధి విభావాది పరిగ్రహః ।
విస్తరేణాన్వి తస్యాపి వస్తునోఽన్యస్య వర్ణనమ్॥
అకాండ ఏవ విచ్ఛిత్తిరకాండే చ ప్రకాశనమ్ ।
పరిపోషం గతస్యాపి పౌనః పున్యేన దీపనమ్ ।
రసస్య స్యాద్ విరోధాయ వృత్త్యనౌ చిత్యమేవ చ॥

(ధ్వన్యాలోకం, పుట. 212-213)

అంటే (1) విరుద్ధ రసానికి సంబంధించిన విభావాదులను గ్రహించడంవల్ల
(2) (రసంతో) సంబంధించినాకూడా ఇతర వస్తువును విస్తారంగా వర్ణించడంచేత,

(3) అసమయంలో రసాన్ని ముగించడం లేదా అనవసరంగా దానిని రేకెత్తించడం చేత,

(4) రసం పూర్ణంగా పరిపుష్టమయినా కూడా మాటి-మాటికి దానిని ఉద్దీప్తం చేయడం చేత,

(5) వ్యవహారానౌచిత్యంచేత,

ఆ తరువాత పై కారణాల వ్యాఖ్యా-విస్తారమూ రసదోషాల రూపంలో అయింది ఈ సంఖ్య దాదాపు రెండింతలయింది:

'వ్యభిచారి రస స్థాయి భావానాం శబ్దవాచ్యతా ।
కష్ట కల్పనయా వ్యక్తిరనుభావ విభావయోః ॥
ప్రతికూల విభావాది గ్రహో దీప్తిః పునఃపునః ।
అకాండే ప్రథనచ్ఛేదౌ అంగస్యా వ్యతి విస్తృతిః ।
అంగినోఽననుసంధానం ప్రకృతీనాం విపర్యయః ॥
అనంగస్యాభిధానం చ రసే దోషాః స్యురీదృశాః ॥'

(అందే వ్యభిచారి భావాలను, రసాలను లేదా స్థాయి భావాలను తమ వాచకశబ్దాల ద్వారా చెప్పడం (స్వశబ్ద వాచ్యత). అనుభావ-విభావ కష్టకల్పనతో అభివ్యక్తి, (రసానికి) ప్రతికూలమయిన విభావాదులను గ్రహించడం, (రసం) మాటిమాటికి ఉద్దీప్తం చేయడం. రసాన్ని) అనవసరమయినచోట విస్తరింపచేయడం, అనవసరంగా విచ్ఛేదం చేయడం, అప్రధానమయిన అంగరసాన్ని కూడా అతిగా విస్తరింపచేయడం, (అంగి) ప్రధానరసాన్ని త్యజించడం (మరచిపోవడం). ప్రకృతుల(పాత్రల) విపర్యాసం చేయడం, అనంగ (అందే ప్రకృతం రసానికి ఉపకారకం కానటువంటి దానిని) చెప్పడం- ఈ విధమయినవి రసంలో ఉండే దోషాలు. (కావ్య ప్రకాశం, పుట. 357-58)

మమ్మటుడి ద్వారా విస్తరింపబడిన ఈ వ్యవధానాలలో మూడో-నాలుగో కొత్తవి: స్వశబ్ద వాచ్యత్వం, విభావానుభావాల కష్టకల్పనతోకూడిన అభివ్యక్తి, అంగిని ఉపేక్షించడం అనంగాన్ని చెప్పడం. ఈ నాల్గింటిలో చివరిరెండూ, ఒకరకంగా, ధ్వనికారుడి 'వస్తునోఽన్యస్య వర్ణనమ్'లోకి వచ్చేవే.

పైన చెప్పిన రస విఘ్నాలను విశ్లేషించిన తరవాత పై వాటిలో చాలామటుకు ముక్తకాల్లో గోచరిస్తాయి. అయితే వీటిలో కొన్ని కొన్ని ప్రబంధకావ్య సందర్భంలో సార్థకమయ్యేవీ ఉన్నవని స్పష్టమవుతున్నది. ఇందులో ఏ దోషమూ అపరిహార్యం కాదనేది రెండవ విషయం. ప్రతిదానిని పరిహరించడానికి ఉపాయం సాధ్యపడుతుంది. ఈ స్థాపన సంస్కృత కావ్య శాస్త్రాచార్యుల వ్యవహార-బుద్ధికి చక్కటి తార్కాణం: దోష పరికల్పన సర్వథా నిర్భ్రాంతమయినదే, కాని ఎక్కడకూడా అది రూఢం కాలేకపోయింది. అసందిగ్ధంగా సరసత్వంతో కూడుకొని ప్రసిద్ధమయి ఉన్న ఏ ఒక్క శ్లోకాన్నీ, కావ్యాన్నీ, ఏదో ఒక

దోషముందని (శాస్త్రంలో పరిగణించబడినవి) తిరస్కరించటం చాలా సకృత్తుగా జరిగింది.

ప్రతి దోషాన్ని ప్రత్యేకంగా వివేచించినందువల్ల దాని స్వరూపమూ-ప్రభావమూ ఇంకా స్పష్టం అవుతుంది.

సామాన్య రసదోషాలు

1. స్వశబ్ద వాచ్యత్వం:- రసం లేదా భావం వీటిని తమ వాచకశబ్దాలతో చెప్పడంవల్ల రసాస్వాదనలో ఆటంకం ఏర్పడుతుంది. దీని వెనుక తర్కమేమిటంటే రసం లేదా భావం వ్యంజితమే అవుతుంది కాని అవి పేరమీదగా చెప్పబడవు. అలా చెప్పడంవల్ల తథ్యం తెలుస్తుంది. కాని ప్రత్యక్ష ప్రతీతి వ్యంజనవల్లనే సాధ్యపడుతుంది. భావ విషయంలో తథ్యబోధ పరోక్ష జ్ఞానరూపంలో కావడంవల్ల అది బుద్ధికి చెందిన క్రియ అవుతుంది. భావ సాక్షాత్కారాత్మక ప్రతీతి. ఆస్వాదరూపం కావడంవల్ల చిత్తానికి చెందిన క్రియ కాబట్టి రసం లేదా భావంపేరు రసాస్వాదంలో సాధకం కానేకాదు. చిత్త ప్రక్రియలో బుద్ధి సంక్రమించడంతో బాధకమే అవుతుంది. దీనికి తాత్పర్యమేమిటంటే వాచకశబ్దం ద్వారా భావం చెప్పబడక, అనుభావాల ద్వారా అభివ్యంజితం కావాలి అంటే మూర్తరూపంలో ఉపస్థాపించబడాలి. 'లక్ష్మణుడికి క్రోధంవచ్చింది' లేదా (ఊర్మిళ సిగ్గుపడ్డది'-ఈ వాక్యాలు కేవలం తథ్యం తెలుస్తుంది. కాని 'లక్ష్మణుడినేత్రాలు ఎర్రబడినాయి' లేదా 'ఊర్మిళ నతనయన అయింది' అని వినినపుడు మనకు కల్పన ద్వారా క్రోధం లేదా లజ్జ అనేస్థితి యొక్క సాక్షాత్కారం కలుగుతుంది. ఈ 'సాక్షాత్' అనుభవం ఆయా భావ ప్రతీతికి నేరుగా సహాయపడుతుంది. ఆచార్యశుక్లా గారి మాటలలో మొదటి దాని వల్ల అర్థం తెలుస్తుంది. రెండవదాని వలన బింబ గ్రహణం కలుగుతుంది. పాశ్చాత్య కావ్యశాస్త్రంలో- ముఖ్యంగా ఆధునిక కావ్యశాస్త్రంలో- బింబాన్ని కావ్యానికి ప్రముఖ సాధనంగా పరిగణించారు. కావ్యాభివ్యక్తికి, అనుభూతికి ముఖ్యసాధనం బింబమే. అందువల్ల పైన చెప్పిన దోష కల్పన నిశ్చయంగా ధృడమయిన మనోవైజ్ఞానికాధారం కలిగిఉన్నది అనిఅనడంలో సందేహం లేదు. కాని స్వశబ్ద వాచ్యత్వాన్ని రూఢార్థంలోనూ, నిర్వివేకమయిన పద్ధతిలో ఆరోపించడంవల్ల కావ్యవివేచన- మూల్యాంకనంలో దోషం ఏర్పడవచ్చు. ఇక్కడ నిజానికి అభిప్రేతార్థం ఇదే. రస ప్రసంగంలో బింబ విధానం సాధకమూ, తథ్య కథనం బాధకమూఅవుతుంది. కేవలం తథ్యకథనమే జరిగినచోట రస ప్రతీతికి తప్పనిసరిగా ఆటంకం ఏర్పడుతుంది.

సీతా భీ నాతా తోడ్ గయీ,
ఇన్ వృద్ధ ససుర్ కో ఛోడ్ గయీ ।
ఉర్మిలా బహూ కీ బడీ బహన్,
కిన్ భాంతి కరూఀ మైఀ శోక-సహన్ ? (సాకేత్, పుట. 118),

(సీత బాంధవ్యం తెంచుకొని పోయింది. ఊర్మిళావధువు అక్క (సీత) వృద్ధుడయిన ఈ మామను వదిలి వెళ్ళిపోయింది. ఈ శోకాన్ని ఎలా సహించేది ?)

పై పద్యంలో శోకం - తథ్యం - వాచకశబ్దం ద్వారా చెప్పబడింది. అందువల్ల రస ప్రతీతి బాధితమయిపోయింది. ఇదే విధంగా

కౌసల్యా క్యా కర్తీ థీం. ?
చుప్ చుప్ ధీరజ్ ధర్తీ థీం. ।

(సాకేత్, పుట. 78).

(కౌసల్య ఏం చేస్తుంది ? నిశ్శబ్దంగా ఓర్పువహించి ఊరుకుంది.)

ఇక్కడ కూడా 'ధృతి' చెప్పబడింది, అభివ్యక్తం కాలేదు. అందువల్ల 'భావ' ప్రతీతి కాలేకపోయింది. చివరికి రస పరిపాకం కూడా కాలేదు.

[పై పంక్తులను ముక్తకరూపంగానే గ్రహించాలి. అప్పుడే వాటిలో రసదోషం ఉన్నట్లుగా పరిగణించవచ్చు. ప్రబంధంలో ఇలాంటి ఇతివృత్తాలు అనివార్యమయిపోతాయి, నీరసమని వాటిని తిరస్కరించడానికి వీలులేదు ఎందుకంటే ప్రబంధంలోని విశిష్ట రస ప్రసంగాల సంబంధం వాటి సరసం చేస్తూనే ఉంటుంది.]

ఇక్కడిదాకా బాగానే ఉంది కాని ఇంతకు మించి భావం లేదా రసం యొక్క నామ మాత్రం ఉటంకించ బడటంతోనే రస భంగం అయిందని కల్పించుకోవడం అవ్యావహారికమూ, అసంగతమూ అవుతుంది.

'మానస్ మందిర్ మేం. సతీ పతికీ ప్రతిమా థాప్ ।
జల్తీ సీ ఉస్ విరహ మేం. బనీ ఆరతీ ఆప్॥

(సాకేత్, పుట. 195).

(మనో మందిరంలో సతి (ఊర్మిళ) పతి ప్రతిమను ప్రతిష్ఠించుకొని, ఆ విరహంలో తనే హారతిగా మండుతూ ఉండిపోయింది.)

లేదా

ప్రలయమేం. బచ్ రహే హమ్, ఫిర్ మిలన్ కా మోద్,
రహా మిల్నే కో బచా సూనే జగత్ కీ గోద్ ।
జ్యో త్స్నా సీ నికల్ ఆయీ ! పార్ కర్ నీహార్,
ప్రణయ - విధు హై ఖడా నభమేం, లియే తారకహార్॥

(కామాయనీ. పుట. 92).

(ప్రళయంలో తప్పించుకొన్నాం మనం. ఆ తరవాత కలుసుకొన్నామనే సుఖం. (మనం) కలుసుకోవడానికి మిగిలింది శూన్య జగత్తుయొక్క ఒడి. నీవు నీహారాన్ని దాటి, వెన్నెల వలె వెలుగులు చిమ్ముతున్నావు. ప్రణయ చంద్రుడు తారకాహారం చేత ధరించి, ఆకాశంలో నిలబడి ఉన్నాడు.)

సాకేత్‌లోని పద్యంలో 'విరహం', కామాయని పద్యంలో 'ప్రణయం' లోని స్వశబ్ద వాచ్యత్వం స్పష్టమే కాని ఇక్కడ రసభంగం జరిగిందా ? దోష పరిహారానికి ఉపాయం కూడా ఇక్కడ వ్యర్థమే. అంటే ఆ శబ్దాలను మార్చి, వేరే మాటలను వాడటంవల్లకూడా ఎక్కువ లాభం ఉండదు. ఇదే విధంగా,

హంస్ సీతా కుఛ్ సకుచాఈ అంఖేం. తిర్ఛీహో ఆఈం ।
లజ్జా నే ఘూ ఘట్ కాఢా, ముఖకా రంగ్ కియా గఢా ॥

(సాకేత్, పుట. 76).

(చిరునవ్వు నవ్వుతూ సీత కొద్దిగా సిగ్గుపడ్డది, చూపులు వంకరగా అయినని. లజ్జ మేలిముసుగు వేసింది, ముఖం రంగు ఇంకా చిక్కనయి పోయింది.)

లేదా

గిర్ రహీ థీం. పలకేం., ఝుకీ థీ నాసికా కీ నోక్ ।
భ్రూ లతా థీ కాన్ తక్ బఢ్తీ రహీ బేటోక్ ।
స్పర్శ కర్నేలగీ లజ్జా లలిత కర్ణకపోల్ ,
ఖిలా పులక్ కదంబ - సా థా భరా గద్గద్ బోల్ ॥

(కామాయనీ. పుట. 94),

(సిగ్గుతో) కనురెప్పలు వాలిపోతున్నాయి. ముక్కు కొసభాగం వంగిపోయింది. కనుబొమలు నిరాటంకంగా చెవులదాక వ్యాపిస్తూ ఉన్నవి. లలిత కర్ణ కపోలాలని లజ్జ స్పృశించ సాగింది. (శరీరం) పులకిత కదంబంలా ఉన్నది. కంఠం గద్గదమయిపోయింది.)

పై పద్యంలో కేవలం 'లజ్జ' యొక్క స్వశబ్ద వాచ్యత్వంవల్ల రసభంగం అయింద నుకోవడం అరసికత్వాన్నే సూచిస్తుంది, ఈ పద్యం సర్వథా నిర్దోషం (నిర్దుష్టం) కాదు కాని స్వశబ్ద వాచ్యత్వం రసబాధకం కాదు. అక్కడక్కడ-అప్పుడప్పుడు భ్రాంతి నివారణ కోసం భావాన్ని స్పష్టంగా ఉటంకించవలసి వస్తుందనే తర్కం కూడా అంత ఉపయోగకరం కాదు. ఎందుకంటే ప్రస్తుత ప్రసంగంలో భ్రాంతికి ఆస్కారమే లేదు. కాబట్టి వస్తు స్థితి ఏమిటంటే కేవలం భావం పేరెత్తడం రస భంగానికి కారణం అవుతుంది, కాని అనుభావాదుల ద్వారా బింబ విధానం సంపూర్ణంగా ఉన్నపుడు భావం పేరెత్తడం తప్పనిసరిగా బాధకంకాదు హిందీలో కావ్యశాస్త్ర పండితులు ఇచ్చిన ఉదాహరణలను వివేచించి, ఈ సత్యాన్ని నిరూపించవచ్చు.

రస స్వశబ్ద వాచ్యత్వం :

(1) హాం. బలి చలి వాకో ఛినక్ లీజై అజు నిహార్ ।
ఉమగత్ హై చహుం. ఓర్ ఛవి మానహుం. రస శృంగార్ ।

(రసమంజరి, పుట. 248).

(అతణ్ణి (శ్రీకృష్ణుణ్ణి, నాయకుణ్ణి) క్షణకాలం చూసి నేను ముగ్ధురాలి నయ్యాను. శృంగార రసంవలె నలువైపులా అతడిశోభ విరజిమ్ము తున్నది.)

(౮) ముఖ సూ ఖహిఁ. లోచన్ స్రవహిఁ. శోక నహృదయ సమాయ।
మనహుఁ. కరుణరస కటక్ లై ఉతరా అవధ బజాయ॥

(కావ్యదర్పణం, పుట. 302).

(గొంతు తడి ఆరిపోతున్నది, కళ్ళనుంచి కన్నీరు ప్రవహిస్తున్నది. హృదయంలో శోకం ఇమడటం లేదు. అయోధ్యలో దుందుభులు మ్రోగించి, కరుణరసం సేనా సమేతంగా ప్రవేశించినట్లుగా ఉన్నది.)

స్థాయి భావస్య శబ్ద వాచ్యత్వం

(1) టూటే టాటి ఘన్ ఘనే ఘూమ్ ఘూమ్ సేన్ సనే,
ఝింగుర్ ఛగోడీ సాంప్ బిచ్ఛున్ కీ ఘాత్ జూ;
కంటక కలిత తృన్ బలిత బిగంధ జల్
తినకే తలప తల్ తాకోలలచాత్ జూ।
కులటా కుచీల్ గాత్ అంధతమ్ అధరాత్,
కహి న సకత్ బాత్ అతి అకులాత్ జూ;
ఛేడి మేఁ. ఘునే కి ఘర్ ఈంధన్ కే ఘనస్యామ్,
ఘర్-ఘరనీని యహ జాత్ న ఘినాత్ జూ॥

(రస మంజరి, పుట. 250),

(చిరిగిన చాపలు, రకరకాల పురుగులు, పొంచి ఉన్న కువ్మరి పురుగులు, పాములు, తేళ్ళు, ముళ్ళతోకూడి ఉన్న గడ్డి, దుర్గంధ పూరితమయిన నీళ్లు - అలాంటి తల్పతలాన్ని ఆశిస్తున్నాడు.

నీచం, దుర్వస్త్ర పూరితమయిన వస్త్రం, అంధకారంతో కూడిన అర్థరాత్రి - వర్ణించడానికే మనస్సు బాధ పడుతున్నది. కాలవలో నీళ్ళకోసమా, ఇంట్లో వంటచెరకు కోసమా ? హే ఘనశ్యామా ? ఇంటిని, ఇల్లాలిని చూసి అసహ్యం కలగడం లేదా ?)

(2) శరద నిశా ప్రీతమ్ ప్రియా, బిహరత్ అనుపమ్ భాంతి॥
జ్యోఁ. జ్యోఁ. రాత్ సిరాత్ అతి, త్యోఁ. త్యోఁ. రతి సరసాతి॥

(సిద్ధాంత్ ఔర్ అధ్యయన్ నుంచి, పుట. 165).

(శరద్రాత్రి యందు ప్రియతముడు, ప్రియురాలు అనుపమానంగా విహరిస్తున్నారు. రాత్రి గడచిన కొద్దీ రతి సరసమవుతున్నది.)

వ్యభిచారి స్వశబ్ద వాచ్యత్వం :

(1) నిసి జాగీ లాగీ హియే ప్రీతి ఉమంగత్ ప్రాత్ ।
ఉఠి న సకత్ ఆలస్ బలిత్ సహజసలోనే గాత్॥ (జగద్వినోద్)

(రస మంజరి, పుట. 252).

(రాత్రి మేలుకొని, హృదయాన్ని ప్రేమతో నింపుకొని, తెల్లవార్లు ఉత్సాహంతో ఉంది. సహజ సుందరమయిన శరీరం అలసట కారణంగా లేవలేకపోతున్నది.)

(2) జాని గౌరి అనుకూల్, సియహియ హర్ష న జాత్ కహి ।

(కావ్య దర్పణం, పుట. 302)

(గౌరిదేవి అనుకూలంగా ఉందని తెలిసిన సీత హృదయంలోని హర్షాన్ని వర్ణించలేము.)

పైన ఉదాహరించిన అన్ని పద్యాలలో రసం పూర్తిగా పరిపాకం చెందలేదు. మంచిదే. కాని ఆ దోషం స్వశబ్ద వాచ్యత్వంవల్ల అనడానికి వీలులేదు. రస విషయానికి సంబంధించిన దోషాలలో నిజానికి శృంగారం, కరుణ గౌణం అయిపోయాయి. ఉత్ప్రేక్షాలంకారానికి ప్రాధాన్యం కలిగింది. కాని కేవలం శృంగారం, కరుణలను పేర్కొనడంవల్ల రసానికి వ్యాఘాతం కలగలేదు. ఇదే విధంగా స్థాయిభావానికి సంబంధించిన దోహాలలో కూడా 'ఘినాత్', 'రతి' శబ్దాలు ఉండటంవల్ల రసభంగం కాదు. కేశవదాసు కవిత్వ విషయంలో సేఠ్ కన్హైయాలాల్ పోద్దార్ ఇలా అన్నారు : 'రసికప్రియలో దీనిలో బీభత్సరస ఉదాహరణం చూపించబడింది. 'ఘినాత్' శబ్దం ద్వారా స్పష్టంగా చెప్పబడటంతో దోషం కలిగింది. అయితే 'అసూయ' అన్న సంచారిభావ వ్యంజన తప్పనిసరిగా ఉంది. (పుట. 250) ఈ పద్యంలో సందర్భం దృష్ట్యా అసూయ వ్యంజనే ప్రధానమయి పోయిందనడంలో సందేహం లేదు. ఎందుకంటే కేశవదాసుకు అన్ని రసాలను శృంగార పరంగా వర్ణించడం ఇష్టం. అయితే 'ఘినాత్' శబ్దం ఉండటం వల్ల బీభత్సరస పరిపాకం సరిగ్గా జరగలేదనడం సముచితం కాదు. వక్త దృష్టిలో నిశ్చయంగానే 'అసూయ' వ్యంజన అభీష్టం. కాని ఈ వ్యంజన బీభత్స రసం ద్వారా చేయబడింది. దీంట్లో దోషం కూడా లేదు. ఎందుకంటే బీభత్సానికి, శృంగారానికి ఆలంబనాలు వేరు. మొదటిదానికి ఆలంబనం ప్రతియోగిని నాయిక, రెండోదానికి ఆలంబనం నాయకుడు. 'జుగుప్స'కు, 'ఈర్ష్య'కు విషయం ఒక్కటే – నాయిక; కాని ఈ రెండూ అవిరోధ భావాలు – ఈర్ష్య సాధారణంగా ఘృణగా మారిపోతుంటుంది. కాబట్టి ఇక్కడ 'ఈర్ష్య' 'జుగుప్స' ద్వారా సమర్థించబడు తున్నది. ఇలా పై పద్యంలో బీభత్స రస పరిపాకం తప్పక జరిగిందని తాత్పర్యం. (దాని స్థితి గౌణమన్నది వేరే విషయం.) 'ఘినాత్' అన్న స్వశబ్ద వాచ్యత్వం రసభంగం చేయదు. 'సిద్ధాంత్ ఔర్ అధ్యయన్'లో ఉదాహరించబడిన దోహా అంత సరసంకాదు. అయినప్పటికీ దోషమంతా 'రతి' స్వశబ్ద వాచ్యత్వం నెత్తిన రుద్దడం సబబుకాదు. ఇదే వ్యభిచారి భావాల విషయంలో కూడా చెప్పవచ్చు. 'రస మంజరి'లో ఉదాహరించబడిన పద్మాకరుని దోహా రతిశ్రాంత అయిన రమణి

యొక్క రమణీయ చిత్రాన్ని ప్రతిపాదిస్తుంది. విభావం యొక్క, అంటే ఆలంబనం యొక్క ఉద్దీపకాలయిన అనుభావాలయొక్క సజీవచిత్రణం ద్వారా. 'ఆలస్యం' అన్న స్వశబ్ద వాచ్యత్వం ఉన్నప్పటికీ, శృంగార రసాన్ని చక్కగా అభివ్యక్తీకరిస్తున్నది. 'కావ్య దర్పణం' లోని ఉదాహరణం అంతగా సరసం కాదు. కాని దానికి 'హర్షం' జవాబుదారు కాదు. 'కావ్య ప్రకాశం'లోని ఉదాహరణా. దాని విశ్లేషణ ద్వారా ఈ సిద్ధాంతానికి ఇంకా బలం చేకూరుతుంది. (కావ్య ప్రకాశం, పుట. 358).

పై విశ్లేషణకు సారాంశం, స్వశబ్ద వాచ్యత్వదోష పరికల్పన నిజానికి రస వ్యంజనకు బలం చేకూర్చటానికే జరిగింది, రసం పేరును నిషేధిస్తే తప్ప రసవ్యంజన సిద్ధించదు కాబట్టి ఇక్కడ మనం వాస్తవమయిన ఆశయాన్ని గ్రహించాలి. కేవలం శబ్దాన్ని ప్రయోగించడం దోషకారకం కాదు, వ్యంజన లేకపోవడం, రసాన్నిమాత్రం పేరుపెట్టి చెప్పడం దోషం. ఒకటో - అరో వాచకశబ్దం ఉన్నప్పటికీ బింబవిధానం స్పష్టంగానూ, పూర్ణంగానూ ఉంటే, అక్కడ దోషమని పరిగణించ కూడదు. ఎందుకంటే సాధారణంగా ఇలాంటి సందర్భాలలో ఒక శబ్దంవల్ల రస వ్యంజన సిద్ధించదు, సిద్ధించకుండా ఉండదు. అందువల్లనే 'హిందీ కవులు ఈ దోషాన్ని అంతగా లక్ష్యపెట్టలేదు.'

2. విభావ—అను భావాల కష్ట కల్పన :

రసానికి ఆధారం స్థాయి భావం స్థాయి భావం ఉద్బుద్ధం అవడానికి కారణాలు విభావాలు, అభివ్యక్తికి సాధనాలు అను భావాలు. అందువల్ల రసం యొక్క అభివ్యక్తి సహృదయుని ద్వారా దాని ప్రతీతి ముఖ్యంగా విభావ - అనుభావాల మీదనే ఆధారపడి ఉంటుంది - కాబట్టి విభావాను భావాల స్పష్ట ప్రతీతి రస పరిపాకానికి తప్పనిసరి. వీటి ప్రతీతికి ఆటంకం ఏర్పడితే రస పరిపాకానికి ఆటంకం ఏర్పడుతుంది.

> 'పరిహరతి రతిం మతిం లునీతే స్ఖలతి భృశం పరివర్తతే చ భూయః ।
> ఇతి బత విషమా దశాస్య దేహం పరిభవతి ప్రసభం కిమత్ర కుర్మః ॥

(అంటే ఈ నాయకుడు కామినీ వియోగం కారణంగా వ్యాకులపడి పోతున్నాడు' ఇతని వివేకం నశించిపోయింది. ప్రస్తుతం ఇతనికి కర్తవ్యా కర్తవ్యాల జ్ఞానంలేదు.) ఇతడు (నడుస్తూ - నడుస్తూ లేదా లేచి - లేచి) పడిపోతున్నాడు. (నేలమీద పడి) పొర్లాడుతున్నాడు. ఈ విధంగా ఇతని శరీరానికి భయంకర దుర్దశ సంప్రాప్తించింది. ఇది చాలా విచారకర విషయం. కాని మనం ఈ దశలో ఏమి సహాయం చేయగలం? అది అర్థం కావడం లేదు.)

ఇక్కడ వర్ణించబడిన వ్యాకులత్వం మొదలయిన అనుభావాలు శృంగార రసంలోనే కాకుండా కరుణాదులలో (ఆది అనడంవల్ల భయానక, బీభత్స రసాలలో కూడా, ఉండవచ్చు, అందువల్ల కామినీరూపం (ఆలంబన) విభావం. (అది ఇక్కడ అభిప్రేతం)

అది కష్టంమీద ప్రతీత మవుతున్నది. అందువల్ల ఇక్కడ విభావకష్ట కల్పన అన్న దోషం. (కావ్య ప్రకాశం. పుట. 360)

లేదా

'ఉఠతి గిరతి ఫిర్ ఫిర్ ఉఠతి, ఉఠిఉఠి గిరిగిరి జాతి ।
కహా కరౌం. కాసే కహౌం., క్యోం. జీవై యహరాతి॥

(లేస్తుంది, పడుతుంది, మళ్ళీ - మళ్ళీ లేస్తుంది, లేచి - లేచి పడి పడి పోతుంది. ఏం చేసేది? ఎవరితో చెప్పుకొనేది? ఈ రాత్రి ఎలా జీవించి ఉండేది?)

పై దోహాలో ఆ స్త్రీకి ఆ దశ ఎందుకు పట్టిందో, అర్థం కావడం లేదు. అది సాధారణ వ్యాధియో, విరహ వ్యాధియో స్పష్టం కావడం లేదు.

(సిద్ధాంత ఔర్ అధ్యయన్, పుట. 166)

3. వివక్షిత రసానికి ప్రతికూలమయిన విభావాదుల వర్ణన :

ప్రతికూల విభావాదులవల్ల కలిగే రస విరోధాన్ని గూర్చి కింది ఉదాహరణ ఉటంకించ బడింది.

మానం మాకురు తన్వంగి జ్ఞాత్వా యౌవనమస్థిరమ్।
(పుట. 249).

(ఓ తన్వంగి! యౌవనం అస్థిరమని తలంచి, మానం చేయవద్దు.)

హిందీలో సేఠ్ కన్హైయాలాల్ మైకేల్ మధుసూదన దత్తు పద్యాన్నీ, పం. రామదహిన మిశ్ర బచ్చన్ కవి పంక్తులను ఉదహరించారు :

(1) మధు కహతాహై వ్రజబాలే ! ఉన్ పదపుష్పోంకా కర్కే ధ్యాన్,
జాఓ జహాం. పుకార్ రహాహై శ్రీ మధుసూదన్ మోద-నిధాన్ ।
కరో ప్రేమ - మధుపాన్ శీఘ్రహీ యథాసమయ కర్ యత్న విధాన్,
యౌవన్‌కే సురసాలయోగ్ మేం. కాలరోగ్‌హై అతి బలవాన్॥

(రస మంజరి, పుట. 256(

(హే వ్రజబాలే! భ్రమరం ఇలా అంటున్నది. ఆ చరణ కమలాలని స్మరించుకొని, మోదనిధాను డయిన శ్రీ మధుసూదనుడు పిలిచే చోటికి వెళ్ళు, ప్రయత్న పూర్వకంగా. యథా సమయంలో, శీఘ్రంగా, ప్రేమ మధువును సేవించు. యౌవన - రసాల - యోగంలో అతి బలీయమయిన కాలరోగం (పొంది) ఉన్నది.)

2. ఇస్ పార్ ప్రియే మధుహై తుమ్ హో
ఉస్‌పార్ న జానే క్యా హోగా

(కావ్య దర్పణం. పుట. 303)

(ఈ వైపు మధువున్నది, నీవున్నావు, అటువైపు ఏముంటుందో?)

'యౌవనం అస్థిరమనీ'. 'అటువైపు' ఈ రెండింటిని గురించి ఆలోచించడం శాంత రస ఉద్దీపనం కదా. శృంగార రస ప్రసంగంలో వాటి వర్ణన ప్రస్తుత రస పరిపాకానికి బాధకం. సంస్కృత శ్లోకంలో మాన ప్రసంగంలో యౌవనం అస్థిరత చింతన శృంగార రస బాధకం. అదేవిధంగా పై రెండింటిలో కూడా శృంగార వివక్షను అంగీకరిస్తే, అక్కడ కూడా రసం బాధితమే అవుతుంది. కాని 'విరహిణి వ్రజాంగన' పద్యంలో 'మధుర భక్తి నీ, బచ్చన్ కవితలో రుగ్ణ ప్రేమికుడయిన కవి యొక్క అవసాద జన్యమయిన 'నిర్వేదా' భివ్యక్తినీ అంగీకరిస్తే, పైన చెప్పిన రసబాధ నివారించబడుతుంది.

ప్రబంధగత రసదోషం

4) రసం తిరిగి ఉద్దీప్తం కావడం-ఒక రస పరిపాకం అయిన తరువాత, దాన్ని మళ్ళీ మళ్ళీ వర్ణించడం విరసాన్ని కల్గిస్తుంది. పరిపుష్టమయిన రసాన్ని మళ్ళీ-మళ్ళీ వర్ణించడం వాడిపోయిన పుష్పపరిమళం వలె విరసానికి కారణం అవుతుంది. సంస్కృతంలో 'కుమార సంభవం' చతుర్థ సర్గంలో వర్ణించబడిన రతి విలాపం, హిందీలో 'సాకేత్' నవమ సర్గంలో లేదా 'ప్రియప్రవాస్' కొన్ని సర్గలలో విప్రలంభ పునఃపునః దీప్తి దీనికి ఉదాహరణం. ధ్వనికారుడు 'పరిమ్లాన కుసుమం' దృష్టాంతం చెప్పి, ఈ దోషం వాస్తవిక స్వరూపాన్ని చాలా చక్కగా వ్యక్తం చేశాడు. రస పరిపాకం అయిన తరువాత మళ్ళీ మళ్ళీ వర్ణించడం వల్ల వైచిత్ర్యం, చమత్కారం నశించిపోతాయి, శ్రోత లేదా పాఠకుడికి విసుగు కలుగుతుంది. కాబట్టి ఇలాంటి ప్రసంగాలు నిశ్చయ పూర్వకంగా రస బాధకాలే.

5) అనవసరమయినచోట విస్తారం: ప్రసంగానికి విరుద్ధంగానూ, లేదా దానితో సంబంధం లేకుండానూ రసవిస్తారం కూడా రసభంగానికి ప్రముఖ కారణం. జీవితంలోనూ. దానికి ప్రతిబింబమయిన కావ్యంలోనూ సమయానికి అనుకూలంగా వ్యవహరించడమే ఔచిత్యం, కాబట్టి ప్రసంగానికి అసంబద్ధమూ లేదా దానికి విరుద్ధమూ అయిన రసవర్ణన కూడా ఉచితమని పించుకోదు. ఉదాహరణకు 'వేణీ సంహార' నాటకంలో ద్వితీయాంకంలో అనేకమంది వీరుల మరణ ప్రసంగానంతరం, దుర్యోధన - భానుమతుల సంభోగ - శృంగార వర్ణన ఇటువంటి దోషమే, హిందీలో 'రామచంద్రిక'లో దశరథునిమృత్యువు కారణంగా ఉత్పన్నమయిన శోక ప్రసంగంలో రాముడు కౌసల్యకు ఉపదేశం చేయడం 'అకాండ-ప్రథన'కే నిదర్శనం.

6) అనవసరంగా రసవిచ్ఛిత్తి - అ సమయంలోనే రసవిచ్ఛిత్తి - ఆకస్మాత్తుగా ప్రసంగపరివర్తనం రస పరిపాకవ్యవస్థను ఛిన్నాభిన్నం చేస్తుంది. ఉదాహరణకు, 'మహావీర చరితం'లో ద్వితీయాంకంలో శ్రీరామ-పరశురామ సంవాదంలో వీరరసం చరమోత్కర్షంలో ఉండగా, రాముడు 'నేను ఇంక కంకణం విప్పేయబోతున్నాను' అనడం ఆకస్మాత్తుగా కవి చేసే రస పరివర్తనకు తార్కాణం. దీనివల్ల వీరరస ప్రభావం నశించి పోతుంది. ఇలాంటి ప్రసంగాలలో సాధారణంగా రసభంగం జరుగుతుందన్న ఆశంక ఉంటుంఁదనడంలో సందేహం లేదు. కాని అప్పుడప్పుడు, ముఖ్యంగా నాటకంలో, కుశలుడయిన కళాకారుడు ఈ రస

పరివర్తనను కళాత్మకంగా వాడుకుంటాడు. శృంగార ప్రధానమయిన నాటకాలలో ఇలాంటి ప్రయోగాలు ఎక్కువగా కనబడుతుంటాయి, కావ్యంలో కూడా కవి నాటకీయ ప్రభావాన్ని (dramatic irony) కలిగించ దలచుకొన్నప్పుడు, ఇలాంటి ప్రయోగాలు సాధారణంగా చమత్కారాన్ని వృద్ధి పొందిస్తూ ఉంటాయి. ఉదాహరణకు, 'కామాయని' లో 'కర్మ' సర్గలో శ్రద్ధా-మనువుల సంభోగ-శృంగార చరమ పరిణతిని చూడండి.

'దోకాఠోం కి సంధి బీచ్ ఉస్ నిభృత గుఫామేం అప్నే।
అగ్ని శిఖా బుఝు గఈ జాగ్నే పర్ జైసే సుఖ్ సప్నే॥
(కామాయని, పుట. 136).

(ఆ ఏకాంత గుహలో రెండు కాష్ఠాల మధ్య ఉన్న అగ్నిశిఖ, మేల్కొన్నపుడు సుఖ స్వప్నాలు మలిగిపోయినట్లు ఆరిపోయింది.)

ఇక్కడ 'నిర్వేదం' వల్ల అకస్మాత్తుగా సంభోగ శృంగారం విచ్ఛిన్నమయిపోతుంది. కాని కవి ఇలా కావాలని చేశాడు. ప్రసంగంలో అకస్మాత్తుగా పరివర్తన రావడం అతని అభీష్టం. రామచరిత మానసంలో కూడా-

'అఇ గయే హనుమాన్ జ్యోం, కరునామేం. వీరరస్' (కరుణలో వీరరసంలా హనుమంతుడు వచ్చాడు) అనడంలో రసభంగం లేదు. కవికి అభీష్టమయిన రస పరివర్తన జరిగింది.

7) అంగాల అత్యధిక విస్తృతి - అంగభూత రసం లేదా పాత్ర లేదా ప్రసంగం - వీటి అత్యధిక విస్తారం కూడా రసం యొక్క సమ్యక్ పరిపాకానికి బాధకమే అవుతుంది, ఐదోరసదోషంలోనూ, దీంట్లోనూ భేదం ఏమిటంటే అక్కడ అసంబద్ధమయిన లేదా విరుద్ధమయిన రస విస్తారం బాధకమయితే ఇక్కడ సంబద్ధమయిన లేదా అంగభూతమయిన రసవిస్తారం కూడా బాధకమని చెప్పబడింది. ఈ విధంగా అనుపాతం (ratio) భంగం కావడంతో అంగ - అంగులలోని సమమితి నశించిపోతుంది. అంగం అంగి అధీనంలోనే ఉండాలి. దాని ప్రాధాన్యం ఎక్కువ కావడంతో అది స్వతంత్రమయి పోతుంది, దానివల్ల సంహతి విచ్ఛిన్నమయి పోతుంది. అంగమంటే అభిప్రాయం కేవలం అంగభూత రసమే కాదు, అంగభూతమయిన పాత్ర, వస్తు వర్ణన విస్తారం కూడా రసానికి బాధకమే అవుతుంది. ఈ సందర్భంలో మమ్మటుడు సంస్కృతంలోని 'హయగ్రీవ వధ' కావ్యంలో ప్రతినాయకుడయిన హయగ్రీవుని క్రియా కలాపాల విస్తృత వర్ణననూ, విశ్వనాథుడు 'కిరాతార్జునీయం' ఎనిమిదో సర్గలో సురాంగనల విలాసవర్ణననూ ఉదాహరణంగా ఉటంకించారు. కాశ్మీర వర్ణ భర్తృమేంఠుని 'హయగ్రీవ వధ' కావ్యంలో హయగ్రీవుడి జలక్రీడ, వన విహార త్సవం మొదలయినవి ఎంత విస్తృతంగా వర్ణించబడ్డాయంటే, నాయకుడయిన చేష్టాలు ప్రధా కలాపాలు ఆతడిముందు ఎందుకు కొరగానివిగా అనిపిస్తాయి. సాధారణ కాదు. ఎందు ప్రతాపాతిశయ వ్యంజనకు ఖలనాయకుడి ఐశ్వర్యవర్ణనం కావ్యంలో కర్తృక కావ్యాన్నే అదు హద్దులు దాటితే నాయకుడి ప్రతాపాన్ని తగ్గించివేస్తుంది. కాబట్టి అలా చూపారు,

పాకానికి బాధకమే అవుతుంది. ఈ సందర్భంలో వంగభాషకు చెందిన సుప్రసిద్ధ కావ్యం 'మేఘనాథ వధ' గుర్తుకు వస్తుంది. అందులో మేఘనాథుడి ప్రతాపాతిశయం రామలక్ష్మణుల తేజస్సును నిశ్చయంగానే క్షీణింప చేస్తుంది. ఇలాంటి పరిస్థితులలో 'మేఘనాథ వధ' కావ్యంలో రస పరిపాకానికి భంగం వాటిల్లిందని అందామా? ఈ ప్రశ్నకు రెండురకాల జవాబులు ఉండవచ్చు. ఒకటి, భారతీయ కావ్యశాస్త్రపు, సాంస్కృతికమయిన సంప్రదాయం దృష్ట్యా రామ లక్ష్మణులను ప్రముఖ పాత్రలుగా పరిగణిస్తే, రస పరిపాకంలో ఆటంకం కలిగిందనే అనుకోవాలి. చాలామంది పండితులు - స్వయంగా రవీంద్రనాథ ఠాకూరు కూడా - మొదటినుంచి ఈ కావ్యంపట్ల ఈ ఆక్షేపణే చేశారు. నేటికీ చాలామంది పండితులు అలానే అంటున్నారు. కాని ఇంతకంటే సమీచీనమయిన ఇంకో జవాబు, 'మేఘనాథ వధ' పాశ్చాత్యకావ్య సంప్రదాయాలకు అనుగుణంగా వ్రాయబడ్డది. అది దుఃఖాంత మయిన కావ్యం, దాని నాయకుడు మేఘనాథుడు. కాబట్టి అతని ప్రతాపాతిశయ వర్ణనం రసానికి బాధకం కాదు. 'కిరాతార్జునీయం'లో సురాంగనల శృంగార క్రీడల ప్రస్తారం అంగిరసాన్ని సముచితంగా పరిపోషించడంలో బాధకమే అవుతుంది. హిందీలో 'పద్మావత్' కావ్యంలో ఒకచోట అస్త్ర శస్త్రాల వర్ణన, ఇంకోచోట వ్యంజనాల వర్ణన. 'రామచరిత మానసం'లో అడుగడుగునా నీతి, భక్తి, జ్ఞాన వివేచన, 'ప్రియ ప్రవాసం'లో ప్రకృతి వర్ణన, జయద్రథ వధ' 'స్వర్గ వర్ణన', 'కామాయని'లో దార్శనిక, మనోవైజ్ఞానిక వివేచన ఈ రకానికి చెందినవే. నిజానికి, ఈ వర్ణనలలో స్వయంగా దోషం ఏమీలేదు. ఔచిత్యం హద్దుల్లో ఉంటే ఇవి కావ్యోత్కర్షకు తోడ్పడతాయి, అందువల్ల మహాకావ్య లక్షణాలుగా ఔచిత్యానికి సంబంధించిన ఎన్నో చక్కటి ప్రసంగాలను అభినివేశంతో, గ్రహించడం జరిగింది. కుంతకుడయితే రసమయ ప్రసంగాల వర్ణనను ప్రకరణ వక్రతకు ఒక ముఖ్య భేదంగా పరిగణించాడు. కాబట్టి కవి కల్పన స్వచ్ఛంద విలాసానికి చక్కటి ఆవకాశం కల్పించే ఇలాంటి వర్ణనలు రస పరిపాకానికి బాధకాలు కాక సాధకాలే అని చెప్పడంలో ఎలాంటి సందేహం లేదు. కాని ఔచిత్యపు హద్దులు దాటితే మాత్రం తప్పనిసరిగా దోషాలుగా మారతాయనడం కూడా అంతటి సత్యమే.

అంగాల పట్ల ఔదాసీన్యం: ప్రముఖ రసం, పాత్ర లేదా కథా ప్రసంగాన్ని ఉపేక్షించడం కూడా రస భంగానికి కారణమవుతుంది. మమ్మటుడు 'రత్నావళి' నాటికలోని చతుర్థాంకంలో 'ఉదయనుడిచే సాగరిక విస్మరణం' అన్న ప్రసంగాన్ని ఈ దోషానికి ఉదాహరణంగా చూపాడు. సింహశేశ్వరుడి కంచుకిబాభ్రవ్యుడు రావడంతో ఉదయనుడు విజయవర్మ వృత్తాంతం వినడంలో ఎంతగా లీనమయిపోతాడంటే ముఖ్యపాత్ర అయిన సాగరిక
...వళి)ను పూర్తిగా మరచిపోతాడు. ఈ విధంగా శృంగార రస పరిపానికి విచ్ఛేదం
ప్రసంగ... నిజానికి ఈ దోషం మొదట చెప్పిన దోషానికి పరిణామమే. ఒక అంగ
వీర చరితం... ...గియొక్క ప్రాధాన్యానికి కొరత కలగడం స్వాభావికమే కదా. చాలా ప్రబం
ఉండగా, రాష... విషయంలో సందేహం కలగడానికి, అంగిని ఉపేక్షించడమే కారణం.
చేసే రస పరివర... 'చంద్రగుప్త' నాటకంలో చాణక్యుడి శీల నిరూపణకు ప్రాధాన్యం ఇవ్వ
ప్రసంగాలలో సావా... చంద్రగుప్తుడి శీలంయొక్క నిరూపణ ఉపేక్షించబడింది. ప్రేంచంద్'
లేదు. కాని అప్పుడప...

నవల 'ప్రేమాశ్రమం'లో జ్ఞానశంకరుడి శీల నిరూపణకు లభించిన ప్రాధాన్యం అంగి పాత్ర అయిన ప్రేమశంకరుడి ప్రాధాన్యాన్ని ఎక్కోచోట్ల బాధించింది. "సాకేత్" ఉత్తరార్థంలో రాముడి గొప్పదనంచేత అభిభూతు డయిన కవి, అతనితోపాటు పాఠకుడు కూడా ఊర్మిళను మరచిపోతారు. ఈ విధంగా వివక్షిత రసానికి హాని కలుగుతుందనడంలో సందేహంలేదు.

9. ప్రకృతి విపర్యాయం :

అనందవర్ధనుడు దీనినే వృత్త్యనౌచిత్యం లేదా వ్యవహారానౌచిత్యం అని అన్నాడు. ప్రబంధ కావ్యంలో పాత్రలకు తమతమ విశిష్ట స్వభావం - శీలం ఉంటుంది. దానిని నిర్వ హించడం కవి అవసరం. సంస్కృత నాట్యశాస్త్రంలో ప్రకృతిభేదంచేత దివ్యులనీ, అదివ్యు లనీ, దివ్యాదివ్యులనీ, శీలభేదంచేత ధీరోదాత్త, ధీరలలిత, ధీరోద్ధత, ధీర ప్రశాంతులనీ పాత్రలు పరిగణించబడ్డారు. ప్రతి పాత్ర నడవడి అతని ప్రకృతి, శీలం—వీటికి అను రూపంగానే వర్ణించబడాలి లేకపోతే రసభంగం జరుగుతుందేమోనని భయం ఏర్పడుతుంది; ఉదాహరణకు ఉత్తమ పాత్రల వివృత శృంగారం, ధీరోదాత్త నాయకుడి భీరుత్వం, ధీర ప్రశాంతుని ఔద్ధత్యం మొదలయినవాటి వర్ణన రసానికి వ్యాఘాతం కలిగిస్తుంది. కుమార సంభవంలో శివపార్వతుల సంభోగం, 'మేఘనాధ వధ'లో రామలక్ష్మణుల పిరికితనం, 'పద్మా వత్'లో నాయిక లయిన నాగమతి, పద్మావతుల మధ్య గ్రామస్త్రీలవలె సవతి కయ్యం, 'రామచరిత మానసం'లో రావణసభలో అంగదుడి అశిష్ట వ్యవహారం, 'సాకేత్'లో దశరధుడి పట్ల, కైక పట్ల లక్ష్మణుడి ఔద్ధత్యం, 'కామాయని'లో ఇడ పట్ల మనువు పశుప్రవృత్తి మొద లయినవి ప్రకృతి విపర్యాయానికి నిదర్శనాలు. వీటిలో వ్యవహారం (నడవడి)లో ఉన్న అనౌ చిత్యం కారణంగా రసభంగ మవుతుంది.

10. అనంగ కథనం :- అప్రాసంగి కాలయిన వర్ణనలవల్లకూడా రసానికి వ్యాఘాతం కలుగుతుంది. నిజానికి నిత్యం మనం చూస్తున్నదాంట్లో కూడా అప్రాసంగి కతను మనం భరించలేము. ఇంక కావ్యం సంగతి వేరే చెప్పాలా? ప్రస్తుత కథావస్తు వుకు లేదా వివక్షితమయిన రసానికి ఎలాంటి సంబంధంలేని ప్రసంగాల వర్ణన నిస్సందేహంగా రస బాధకమే అవుతుంది. కాని ఇది అంత ప్రధానమయిన రసవిఘ్నం కాదు. సామాన్య రూపంలో ఇది అకాండ ప్రథనంలోనే అంతర్భవించి పోతుంది. అదీగాక వివేకశీలు డయిన ఏ కవికూడా సాధారణంగా ఇలాంటి తప్పు చేయడు. అందువల్లనే సంస్కృతాచార్యులకు మొత్తంమీద ఇలాంటి దోషం ఒక్కటే కనిపించింది. 'కర్పూర మంజరి'లో రాజు తనూ, నాయిక చేస్తున్న తమ వసంత వర్ణనను ఉపేక్షించి, వందిమాగధులు చేస్తున్న వసంత వర్ణ నను ప్రశంసించడం ఒక్కటే కనిపించింది.

ఈ సందర్భం ప్రారంభంలోనే సూచించినట్లు, చివరి ఏడు దోషాలు ప్రధా నంగా ప్రబంధ కావ్యానికి సంబంధించినవే. ప్రధానంగానే, తప్పనిసరిగా కాదు. ఎందు కంటే రీతికాలంలోని భిఖారీదాసు మొదలయిన కవి—ఆచార్యులు ముక్తక కావ్యాన్నే ఆద ర్శంగా గ్రహించి, ముక్తకాలలోనే అన్ని రసదోషాలకు ఉదాహరణలు చూపారు,

పునః పునః దీప్తి :

'పంకజ్ పాఇంన్ పైజనియాం, కటిఘూంఘరో కింకనియాం జన్‌బీలీ ।
మోతిన్‌హార్ హాం మేల్ బలీన్ పై, సారీసుబాబనీ కంచుకి నీలీ ।
ఠోడీపై స్యామల్‌బుంద్ అనూప్, తరోనైన్ కీ చునియాం చటకీలీ ।
ఈంగుర్ కీ సుర్ఖీ దుర్కీనథ్, భాల్‌మేం బాల్‌కీ బేంది ఛబీలీ ।

(కావ్య నిర్ణయం, పుట 683)

(చరణ కమలాలకు అందియలు, నడుము మొలనూలుకు మువ్వలు, ముత్యాల హారం, వక్షులపై వడ్డాణం, మనోహరమయిన చీరె, నీలవర్ణపు కంచుకం, గడ్డంమీద అంద మయిన నల్లటి మచ్చ, చుక్కల చుక్కల లంగా. ఇంగిలీకపు ఎరుపు, ముక్కుకు బులాకి, నొసట బాలచంద్రునివంటి బొట్టుతో వగలాడి నడయాడుతున్నది.)

ఉపమాదులు లేకుండా మాటిమాటికీ ఒకే రసం యొక్క దీప్తిని, శోభను, ప్రద ర్శించడం కూడా ఒక 'రస దోషమే' అని బిఖారీదాసు ఇక్కడ నిరూపించాడు. ఒక రస పరిపాకం అయిన తరువాత —దాని ప్రసంగం సమాప్తం అయిపోయిన తరవాతకూడా మళ్ళీ దానినే వర్ణించడం 'దీప్తం చేయడం' అంటారు. బిఖారీదాసు ఉటంకించిన పద్యంలో ఇదే దోషం ఉన్నది, ఎందుకంటే ఇక్కడ పరిపుష్టమూ; ఉపభుక్తమూ అయిన రసాన్ని మళ్ళీ దీప్తం చేయడంవల్ల, నలిపివేసిన పువ్వువలె అది అశోభనం అయిపోయింది. అందువల్ల ఇక్కడ పై దోషం. (కావ్య నిర్ణయం, పుట. 683)

అకాండ ప్రథనం (అసమై జుక్తి కథన్)

'సజిసింగార్ - సర్‌పై ఛఢీ, సుందరి నిపట్ సుబేస్ ।
మనోం జీతి భువ - లోక్ సబ్, చలీ జితన్ దిబి - దేస్ ॥

(కావ్యనిర్ణయం, పుట. 683

(శృంగారం శిరస్సుమీద ఎక్కినట్టువంటి సుందరి (నాయిక) సుందర వేషంతో భువిని జయించి, దివిని జయించడానికి బయలుదేరి నట్లున్నది.)

ఇక్కడ సహగమనం చేస్తున్న పతివ్రతను వర్ణిస్తున్న పట్ల శాంతరసం వర్ణించడం సమంజసం కాని శృంగార రసం వర్ణించడం సముచితం కాదు. అందువల్ల 'అసమయ-కథన' దోషం.

అకాండ ఛేదన్

'రామ్ - ఆగమన్ సుని కహ్యౌ, రామ్ బంధుసోం బాత్।
కంకన మోహి ఛురాఇబౌ, ఉతై జాహు తుమ్ తాత్॥

(కావ్యనిర్ణయం, పుట. 684)

((పరశు) రామాగమన వార్త విని శ్రీరాముడు సోదరునితో, కంకణాలపై మోజు విడిచి; నీవు అటువైపు వెళ్ళు అని అన్నాడు.)

ఇక్కడ రాముడు ఆ పని తనే చేసి ఉండాల్సింది. అలా అనడం కాదర్యాన్ని (భీరుత్వాన్ని) సూచిస్తుంది.

అంగప్రధానత్వం :

'దాసీ సోం మండన సమై, దరపన్ మాంగ్యో బామ్।
బైఠిగ ఈసో సామ్నే, కరి ఆనన్ అభిరామ్॥ (కావ్యనిర్ణయం, పుట. 684)

(దాసి తనను అలంకరిస్తున్నప్పుడు సుందరి (నాయిక) అద్దం తెమ్మన్నది. అప్పుడు ఆ దాసి తన సుందరమయిన ముఖంతో నాయికకు ఎదురుగా కూర్చున్నది.)

ఇక్కడ నాయిక అంగి, దాసి అంగం. ఇక్కడ అంగి నాయికను వదిలిపెట్టి, దాసి సౌందర్యాన్ని వర్ణించడం దోషం.

అంగిని ఉపేక్షించడం :

'పీతమ్ పఠై సహేట్‌కోం,' ఖేలన్ అట్కీజాయి।
తకి తిహి ఆవత్ ఉతైతే, తియ మన్-మన్ పఛితాఇ॥
(కావ్యనిర్ణయం, పుట. 685)

(ప్రియతముణ్ణి వేటకు పంపి (నాయిక) ఆటల్లో మగ్నురాలయిపోయింది. (ఆ నాయకుడు) తిరిగి రావడం చూసి, నాయిక మనస్సులో వ్యాకులత చెందింది,)

ఇక్కడ ఆట ద్వారా నాయిక అంగియైన నాయకుణ్ణి ఉపేక్షించడం వివక్షితమయినది.

భిఖారీదాసు అన్ని దోషాలను ముక్తకాలలో చూపాడనడంలో సందేహం లేదు అయినప్పటికీ పై ఉదాహరణా లన్నింటిని విశ్లేషించి చూస్తే పై ఏడు దోషాలు నిజానికి ప్రబంధానికి సంబంధించినవి, కాని ముక్తకానికి కాదు. భిఖారీదాసు చెప్పిన ఏ ఒక్క పద్యమూ దోష స్వరూపాన్ని పరిపూర్ణంగా చూపడంలో సమర్థం కాలేకపోయిన దనడమే దీనికి ప్రమాణం. 'అకాండ - ఛేదన'కు ఇచ్చిన ఉదాహరణ మమ్మటుడి ఈ వాక్యానికి అనువాదం మాత్రం. 'అకాండే ఛేదో యథా వీర చరితే ద్వితీయేఽంకే రాఘవ భార్గవయోర్ధారాధి రూఢే వీర రసే కంకణమోచనాయ గచ్ఛామి ఇతి రాఘవస్యోక్తౌ. కాని ఇక్క వీరరస పరిపాకమే జరగదు. మళ్ళీ దాని అకాండ ఛేదన మెలా అవుతుంది? ఇ విధంగా 'అంగప్రధానత్వం,' అంగిని ఉపేక్షించడం అన్న వాటి ఉదాహరణలలో కూడా అభీష్టార్థం సిద్ధించడం లేదు. కాబట్టి, ఏతావాతా, చివరి ఏడు దోషాల సంబంధం ప్రధానంగా ప్రబంధకావ్యంతోనేనని పరిగణించడం సమంజసం.

రస దోషాల వర్ణన ఇక్కడితో ముగుస్తుంది. కాని మమ్మటుడు తన కారికలో 'ఇవే రస దోషాలు' అని చెప్పకుండా 'రస దోషాలు ఇలా ఉంటాయ'ని చెప్పాడు. 'దోషాః స్యురీ దృశాః (7.62) దీనికి అర్థం ఇవే కాకుండా, ఇలాంటి కారణలే రసభంగ కారణాలు

అవుతాయి. ఇది ఆధారంగానే తరవాతి ఆచార్యులు దేశ, కాలాల అన్యథా వర్ణనలనుకూడా సమావిష్టం చేశారు. ఎందుకంటే వీటివల్ల కావ్యంలోని అసత్యత ప్రతీతమవుతూ ఉంటుంది. కావ్యంపట్ల ప్రత్యయమే లేనపుడు రసం అన్న ప్రశ్నే కలగదు. 'అన్యదౌచిత్యం దేశ కాలాదీ నామన్యథా యద్వర్ణనమ్ । తథా సతి హి కావ్యస్యా సత్యతా ప్రతిభాసేన వినేయా నామున్ముఖీకారా సంభవః ।' (సా, ద, పుట. 250)

నిజానికి పైన రస విఘ్నాలన్నీ అనౌచిత్య ప్రకారాలే. ఆనంద వర్ధనుడు చెప్పినట్లు 'అనౌచిత్యాన్ని మించి రస భంగానికి వేరే కారణం ఉండబోదు. ఔచిత్యం కాక రస పరిపోషణకు వేరే రహస్యం లేదు.'

''అనౌచిత్యాదృతే నాన్యద్ రసభంగస్య కారణమ్ ।
ఔచిత్యోపనిబంధస్తు రసస్యోపనిషత్పరా ॥

ఇది ఆధారంగా మహిమభట్టు దోషం బదులు 'అనౌచిత్యం' అన్నమాటనే వాడాడు, క్షేమేంద్రుడు ఔచిత్య సిద్ధాంతాన్ని వ్యాపింప చేశాడు.

(ఖ) సహృదయుడి దృష్టిలో

సహృదయుడి దృష్టిలో రస విఘ్నాల వివేచన మొట్టమొదట అభినవ భారతిలో చేయబడింది. మొదట ఏ పరిస్థితిలో నయినా, ఆస్వాదాత్మకమూ, నిర్విఘ్నమూ అయిన ప్రతీతివల్ల గ్రాహ్యమయిన భావమే రసం అని నిరూపించాడు; 'సర్వథా రస నాత్మకవీత విఘ్న ప్రతీతి గ్రాహ్యో భావ ఏవ రసః ।' ఆ తరవాత అభినవ గుప్తుడు అత్యంత స్పష్టంగా, సూక్ష్మ-గంభీర పద్ధతిలో రస-విఘ్నాల వ్యాఖ్య చేశాడు. ఈ విఘ్నాలు ఏడు : ప్రతిపత్తావ యోగ్యతా సంభావనా విరహో నామ స్వగత పరగతత్వ నియమేన దేశకాల విశేషావేశో నిజ సుఖాది వివశీభావః ప్రతీత్యుపాయ వైకల్యమ్ స్ఫుటత్వాభావో అప్రధానతా సంశయ యోగశ్చ.' (అభినవ భారతి, పుట. 280) ఈ ఉద్ధరణ వ్యాఖ్య సందర్భంలో కొద్దిగా అభిప్రాయ భేదమున్నది. ఆచార్య విశ్వేశ్వరుడి అభిప్రాయ మనుసారం ఏడు విఘ్నాలు ఇవి. 1) జ్ఞానానికి (ప్రతీతికి) అయోగ్యం కావడం, అంటే రస సంభావన లేకపోవడం 2) స్వగత (సామాజిక గత) రూపంలో లేదా పరగత (నటగత) రూపంలో దేశకాల విశేషాలతో సంబంధం. 3) (సామాజికుడు) తన (వ్యక్తిగత) సుఖాదులకు వశుడు కావడం. 4) ప్రతీతికి తగిన సాధనాలు లేకపోవడం. 5) స్ఫుటమయిన ప్రతీతి లేకపోవడం. 6) అప్రధానత్వం. 7) సంశయం కలిగి ఉండటం. (హిందీ అభినవ భారతి, పుట. 474), పండిత రామదహినమిశ్రా అభిప్రాయానుసారం సంఖ్యాక్రమం ఇలా ఉన్నది. 1) ప్రతిపత్తికి అయోగ్యత, అంటే సంభావనా రహితత్వం. (2-3) స్వపర నియమంతో దేశకాలాల ఆవేశం 4) తన సుఖాదుల వల్లనే వివశుడు కావడం, 5) ప్రతీతి ఉపాయాల వికలత్వం, అవి స్ఫుటం కాకపోవడం. 6) అప్రధానత్వం. 7) సంశయయోగం అంటే సందేహం కలగడం. (కావ్య దర్పణ్, పుట. 126). పై రెండింటిలో భేదం ఏమిటంటే ఆచార్య విశ్వేశ్వరుడు, స్వగత పరగత నియమం చేత దేశ కాలావేశాన్ని ఒక విఘ్నంగానూ, ప్రతీ

త్యుపాయ వైకల్యాన్నీ, స్ఫుటత్వం లేకపోవడాన్నీ రెండు వేరువేరు విఘ్నాలుగానూ పరిగణించాడు. పం. రామదహిన మిశ్రా స్వగత నియమంతో దేశకాలావేశాన్నీ, పరగత భావంతో దేశకాల సంబంధాన్నీ రెండు వేర్వేరు విఘ్నాలుగానూ, ప్రతీత్యుపాయ – వైకల్యాన్నీ, స్ఫుటతా భావాన్నీ ఒకటిగానూ పరిగణించాడు. ఈ రెండు వికల్పాలలోను రెండోదే ఎక్కువ ఆమోదయోగ్యం. ఎందుకంటే ప్రతీతికి ఉన్న ఉపాయాలవైఫల్యమూ స్ఫుటప్రతీతి లేకపోవడమూ రెండు వేర్వేరు విషయాలు కాక, ఒకే విషయానికి కారణ కార్యాలు. అంటే ఉపాయాల విఫలత్వానికి ఉన్న పరిణామమే ప్రతీత్యస్ఫుటత్వం. ఇంకో వికల్పమేమిటంటే విఘ్నాల సంఖ్యను ఏడు అని ఎంచపోకవడం. గాయక్వాడ్ ప్రతిలో 'సప్త' శబ్దం మూలపాఠంలో లేదు. కాని స్వగత – పరగత భావంతో దేశకాలావేశ కల్పనను వేర్వేరుగా పరిగణించడంతో దోషం లేదని మా అభిప్రాయం.

1. ప్రతీతికి అయోగ్యత లేదా సంభావనా రహితత్వం:—పాఠకుడి లేదా శ్రోత మనస్సులో వర్ణ్య విషయప్రతీతియే కలగనపుడు, వర్ణ్య విషయాన్ని అసంభవమను కొన్నపుడు, దాన్ని స్వీకరించడానికి అసమర్థుడయినపుడూ, రసానుభూతి కలగజాలదు. సంవేద్య విషయంపట్ల మనస్సులో ప్రత్యయమే లేకపోయినపుడు ఇంక విశ్రాంతి మాట చెప్పదమెందుకు ? ఇది మొదటి విఘ్నం. అరిస్టాటిల్ తన కావ్య శాస్త్రంలో ఘటితం, సంభావ్యం, అసంభవం అని సంఘటనకు ఉన్న మూడు రూపాలను ఉటంకించాడు. ఈ మూడింటిలో సంభావ్యమనే దానికి కావ్యానికి అన్నిటికంటే ఎక్కువ ఉపయుక్తమని భావించాడు. ఆయన అభిప్రాయానుసారం 'ఘటితం' చరిత్రకు సంబంధించిన విషయం, 'సంభావ్యం' కావ్యానికి సంబంధించిన విషయం. చరిత్రలో నయితే 'అసంభవాని'కి అవకాశమే లేదు, కావ్యంలో కూడా దానికి స్థానంలేదు. కవి దృష్టిలో ఆనందవర్ధనుడు, మమ్మటుడు, విశ్వనాథుడు మొదలయినవారు వృత్త్యనౌచిత్యం లేదా ప్రకృతి విపర్యయం వ్యాఖ్యలో ఈ విఘ్నాన్ని సూచించి ఉన్నారు. సముద్ర లంఘనం మొదలయిన కృత్యాల వర్ణన దివ్యపాత్రల సందర్భంలోనే వర్ణించాలి. కాని సామాన్య పాత్రల సందర్భంలో కాదని వారు స్పష్టంగా చెప్పారు. విశ్వనాథుడు ఈ సందర్భంలోనే దేశకాలాదుల అన్యథా వర్ణనంవల్ల కావ్యంలో అవాస్తవికత ప్రతిభాసిస్తుందనీ, దానిపట్ల పాఠకుడిలో ఉపేక్షాభావం కలగనే కలగదనీ స్పష్టంగా చెప్పాడు. ఇది నిజానికి కవి దృష్టిలో పై రస విఘ్నానికి కల్పన.

2. స్వగత భావంతో దేశ కాలాల ఆదేశం:—నాట్యాన్ని చూస్తున్న సమయంలో సామాజికుడికి ప్రస్తుత ప్రసంగంలో స్వగతమయిన (స్వీయ) సుఖ దుఃఖాదుల ప్రతీతి కలిగితే అతని రసానుభూతికి విఘ్నం కలుగుతుంది. ప్రమాత నాట్యగత శోకంవల్ల సంతాపం, భయంవల్ల భీతి, రతివల్ల ఆనందం మొదలయినవాటిని స్వయంగా అనుభవించేటట్లయితే, లౌకిక భావాలకు సంబంధించిన నానా రకాల కోరికలూ, ప్రతిక్రియలూ అతని మనస్సులో పుట్టగలవు ; కటు భావాలను త్యజించాలన్న కోరిక అతని మనస్సులో పుట్టుకువస్తుంది, మధుర భావాల పునరావృత్తి కావాలని అతడు కోరుకొంటాడు, రతి, భయాదులను అతడు దాచుకొంటాడు, ఉత్సాహాదులను అభివ్యక్తం చేస్తాడు. ఈ విధంగా దేశ కాలాలతో కూడుకొన్న అతని స్వీయ రాగ ద్వేషాలు చిత్త విశ్రాంతిని భగ్నం చేస్తాయి.

3. పరగత భావంతో దేశకాలాల ఆదేశం:— పరగత భావంతో రస ప్రతీతి అయినప్పటికి కూడా రసానుభూతిలో విఘ్నం కలుగుతుంటి, రంగస్థలం మీద ఉన్న వ్యక్తియే రతి, శోక, క్రోధాదులను అనుభవిస్తున్నాడు అని ప్రమాతకు అనిపించి నప్పటికి అతనిలో సుఖమూ, దుఃఖమూ, మోహమూ, తాటస్థ్యమూ మొదలయిన భావాలు ఉదయిస్తాయి. తన ముందున్న వ్యక్తిని ప్రమాత మూలపాత్ర అయిన రాముడిగానూ తలంచవచ్చు, నటుడిగానూ తలంచవచ్చు. కాని రెండు దశల్లోనూ ఆ వ్యక్తి ప్రమాతకంటే ఇతరుడయ్యే ఉంటాడు, అతని అనుభవం పరగతమయినదే అయి ఉంటుంది. పాత్ర లేదా నటుడు సుఖంతో మునిగి తేలుతున్నాడనో, లేదా దుఃఖసాగరంలో మునిగి తేలుతున్నాడనో ప్రమాత భావిస్తాడు; ఇతరుల సుఖాన్ని లేదా దుఃఖాన్ని చూసి, మానవ స్వభావ కారణంగా ప్రమాత మనస్సులో కూడా తప్పనిసరిగా ఏదో విధమయిన ప్రత్యక్ష సంవేదన ఉదయిస్తుంది. దాని ఫలితంగా చిత్త విశ్రాంతి తప్పనిసరిగా భగ్నం అవుతుంది.

పైన చెప్పిన రెండు విఘ్నాలకు వ్యక్తిబద్ధమయిన అంటే దేశకాలావిష్ట మయిన భావ ప్రతీతి ఆధారం. ఆ ప్రతీతి పాత్రలనుబట్టి, పరిస్థితులనుబట్టి సుఖమయమో, దుఃఖ మయమో లేదా మోహ యుక్తమో కావడంవల్ల రసానుభూతి కంటే భిన్నమయింది. ఈ రెండు విఘ్నాల నిరాకరణకు సాధారణీకరణమే ఉపాయం. అది కావ్యంలో గుణాలంకారాల ద్వారానూ, నాట్యంలో చతుర్విధాభినయాల ద్వారానూ సిద్ధిస్తుంది. గుణాలంకారాలు, చతుర్విధాభినయాలు కవి లేదా నటుడి కల్పనా శక్తివల్ల ఉదయించి, సామాజికుడి కల్పనను ఉద్బుద్ధంచేస్తూ, అతడి చేతనను వ్యక్తి సంసర్గాలనుంచి- దేశకాల బంధనాల నుంచి - విముక్తంచేసేసాధనాలు. కావ్యకౌశలం లేదా నాట్యకౌశలం వల్ల ఉద్బుద్ధమయిన కల్పనవల్ల ఆవిష్టుడయిన ప్రమాతకు 'అస్యైవ,అత్రైవ, ఏతస్యైవ చ సుఖం దుఃఖమ్' అన్న ప్రతీతి ఉండదు. అంటే ఈ వ్యక్తికే, ఇక్కడనే, దీనివల్లనే సుఖం, దుఃఖం కలుగుతుందని అనిపించదు.

4. తన సుఖాదుల ఆవేశం:— తన సుఖ దుఃఖాదులతో వివశుడయి ఉన్న వ్యక్తి అన్యవిషయంలో - కావ్యంలో లేదా నాట్య ప్రసంగంలో - ఏకాగ్రభావం ఎలా కలిగి ఉండగలడు? సామాజికుడు తన సుఖ దుఃఖాలచే ఆవిష్టుడయి - ఏదో విధమయిన పూర్వాగ్రహాలకు (Prejudices) లొంగి - నాట్యశాలకు వెళ్ళినా లేదా కావ్య మననంలో ప్రవృత్తుడయినా, అతనికి రసానుభూతి ఉండదు. ఆ పరిస్థితులలో అతని సహృదయతే పూర్వాగ్రహం చేత దూషితమయి ఉంటుంది. అంటే అతడు తనలోలీనమయి ఉండటంవల్ల కావ్యం లేదా నాట్యం యొక్క ప్రభావాన్ని గ్రహించడానికి అతడిలో సామర్థ్యం ఉండదు. కాబట్టి ఆ పరిస్థితులలో రసాస్వాదన అన్న ప్రశ్నే లేదు. దీనికి స్వగత భావంతో కావ్యగతం లేదా నాట్యగతం అయిన సంవేదన ప్రతీతికి భేదమేమిటంటే ఇక్కడ సహృదయుడు తన వ్యక్తిగత జీవితానికి సంబంధించిన సుఖదుఃఖాలతో ఆవిష్టుడయి ఉంటాడు, అక్కడ కావ్యం లేదా నాట్యం ద్వారా అభివ్యక్తమయిన రతి, శోకాదుల సాక్షాత్కారంచేత ఆ భావాల అనుభూతినే పొందుతాడు.

ఈ విఘ్నాన్ని నివారించడానికి ఉపాయం కూడా కావ్య - నాట్య సౌందర్యాల లోనే ఇమిడి ఉంది. ప్రమాత చిత్తాన్ని వ్యక్తిగత రాగద్వేష, హర్ష విషాదాదులనుంచి

విముక్తం చేసేశక్తి కళలో ఉంది. అరసికుడూ, మొద్దూ, జీవిత నీరసకృత్యాలలో లీనుడయిన వ్యక్తి కూడా నాట్యశాలకు వెళ్ళి, గీతం, నృత్యం, కావ్య సౌందర్యం మొదలయిన వాటి ప్రభావం వల్ల తన వ్యక్తిగత సుఖ దుఃఖాలను మరచిపోయి, చిత్త వైశద్యాన్ని అనుభవిస్తాడు. నిజానికి ఇది సాధారణీకరణ వ్యాపారానికి మరో పక్షం. మొదటిది విభావాదులను దేశ కాల బంధాలనుంచి విముక్తం చేయడం, రెండవది ప్రమాత చిత్తాన్ని వ్యక్తి సంసర్గాలకు అతీతంగా చేయడం.

5. ఉపాయాల (సాధనాల) సామర్థ్య రాహిత్యం, ఫల స్వరూపంగా ప్రతీతిలో స్పష్టత్వం లేకపోవడం :—ప్రతీతికి ఉన్న ఉపాయాలంటే తాత్పర్యం అభివ్యక్తి సాధనాలు, అంటే కావ్య విషయంలో వ్యంజన, నాట్య విషయంలో రంగ కౌశలం, అభినయం మొదలయినవి. మేము మొదట్లోనే నిరూపించినట్లు రసం శబ్దం ద్వారా చెప్పబడదు, వ్యంజనవల్ల సాక్షాత్కారాత్మక మయిన ప్రతీతిని పొందుతుంది. అందువల్ల కవిగాని, నాట్యకారుడుగాని అర్థాన్ని సామాన్యంగా తెలిపే లేదా అంచనా కట్టడానికి వీలయ్యే సాధనాలను గాకుండా సాక్షాత్ - ప్రతీతికి సాధ్యపడే సాధనాలనే ఉపయోగిస్తాడు. ఈ సాధనాలు పరిపూర్ణంగా లేకపోతే, రస ప్రతీతికి తప్పనిసరిగా విఘ్నం ఏర్పడుతుంది. ఈ విధంగా అభివ్యక్తిలో సామర్థ్యం లేకపోవడం కూడా రసానుభూతికి ప్రధానమయిన విఘ్నం. నిజానికి కవిగత రసానికి, సహృదయగత రసానికి మాధమం అభివ్యంజనే కదా. అదే అసమగ్రంగా ఉండేటట్లయితే, సంప్రేషణ సిద్ధాంతానుసారం రస-సంప్రేషణే జరగదు; అభివ్యక్త వాద సిద్ధాంతానుసారం రస - వ్యంజనే ఉండదు. రసాస్వాదన ప్రక్రియలో అభివ్యంజనకు ఉన్న మహత్త్వం అసందిగ్ధ మయింది. క్రోచే మొదలయిన అభివ్యంజన వాదులు దానినే కళకు పర్యాయమన్నారు. దాని సమగ్రత్వమే సౌందర్యం, అసమగ్రత్వమే వికృతి.

అభివ్యక్తి సమస్య కవికి సంబంధించినది. కాబట్టి ప్రస్తుత రసవిఘ్నాన్ని మొదట కవితో సంబంధించిన దానిగానే ఎంచుకోవాలి, కాని చివరకు ప్రతీతికి కర్త సహృదయుడే అవుతాడు. అందువల్ల ఈ విఘ్నంవల్ల వచ్చే పరిణామాన్ని కూడా చివరకు అతడే అనుభవించాలి. కవి దృష్టితో వివేచించిన రసశబ్ద వాచ్యదోషం సాధారణంగా ఈ కోవకు చెందినదే.

6. అప్రధానత్వం :—రసాప్రధానత్వానుభవం ఆరవ రసవిఘ్నం. నిజానికి రస ప్రపంచంలో స్థాయిభావ స్థితి ముఖ్యమయింది. ఎందుకంటే విభావానుభావాలు అచేతనాలు వ్యభిచారిభావం చేతనమయికూడా ఇతరం మీద ఆధారపడింది. అందువల్ల వీటిల్లో ఏదయినా ప్రాముఖ్యాన్ని చెంది, స్థాయిభావం గౌణమయిపోతే అంటే కావ్యం లేదా నాటకంలోని ఏదైనా ప్రసంగంలో ప్రమాత చిత్తంలో స్థాయిభావం చక్కగా ఉద్బుద్ధం కాకపోతే, అప్పుడుకూడా రసం బాధితమయిపోతుంది. అభినవగుప్తుడి దృష్టి సర్వథా విషయిపరమయినది. అందువల్ల ఆయన కావ్యంలో విభావపక్షం కంటే భావ పక్షంపట్లనే ఎక్కువ మొగ్గు చూపాడు. ప్రస్తుత ప్రసంగంలో ఈ సామాన్య సిద్ధాంతం విషయంలో ఎలాంటి మత భేదానికి ఆస్కారం లేదు. కాని దీనివల్ల కావ్యంలో విభావానుభావాల స్వతంత్ర చిత్రణ లేదా వ్యభిచారి భావాల స్వతంత్ర వ్యంజన రసాభివ్యక్తికీ, రసానుభూతికీ సంపూర్తా, సర్వథా అపర్యాప్తంగా ఉంటుందనే

భ్రాంతి కలగకూడదు. విభావాల చిత్రణ ప్రధానంగా ఉన్న పద్యాలు ఎన్నో సంస్కృతం లోనూ, హిందీలోనూ ఉన్నాయి. అనుభావ చిత్రణద్వారా కూడా రసప్రతీతి కలిగించే ఎన్నో పద్యాలు సులభంగా లభిస్తాయి. వ్యభిచారి భావాలద్వారా రసప్రతీతికి ఉత్కృష్ట ప్రమాణం హిందీ ఛాయావాద కవిత్వంలో చాలాభాగం. అభినవుని వంటి రసమర్మజ్ఞునికి ఈ సామాన్య సత్యం తెలియక పోలేదు. ఆయన ఉద్దేశం కేవలం భావపక్షం పట్ల మొగ్గు చూపడమే, వేర్వేరు కావ్యాలలో - ప్రసిద్ధమయిన కావ్యాలలో కూడా - కవి ఆలంబనం యొక్క నఖశిఖాదుల అలంకృత వర్ణనలోనో లేదా ఉద్దీపనం - ప్రకృతి, నగరం మొదల యిన వాటి విస్తృత వర్ణనలోనో చిక్కుకొని పోయిన ప్రసంగాలు చాలా కనిపిస్తాయి. ఇలాంటి వర్ణనలు నిశ్చయంగానే రసానుభూతికి బాధకాలు. నిజానికి ఆనందవర్ధన, మమ్మ టాదులు కూడా కవి దృష్టితో రస విఘ్నాలను వివేచిస్తూ అన్యవస్తువు సంబద్ధం అయినప్ప టికీ, దాని విస్తృత వర్ణన' లేదా 'అంగాతి విస్తారం' అన్నదానితో దీనిని వర్ణించారు, ఆనందవర్ధనుడు స్పష్టంగా 'అప్పుడప్పుడు కవులు విప్రలంభ శృంగారాదుల వర్ణనను ప్రారం భించి, చమత్కార ప్రదర్శన మోహంతో పర్వతాదులను విస్తారంగా వర్ణించసాగుతారు. ఈ విధంగా రసానికి విఘ్నం కలిగిస్తార'ని చెప్పాడు.

ఈ సందర్భంలో అభినవగుప్తుడు రసాలలో కూడా పరస్పరం ప్రధానత - అప్ర ధానతలను ఉటంకించాడు. దాంతోపాటు గుణాలంకారాదుల కంటే రసం అప్రధానతనుకూడా ఉల్లేఖించాడు. పురుషార్థ చతుష్టయంతో సంబంధం ఉన్న రసాలు ప్రాముఖ్యం ఉన్నవి అనీ, మిగతావి గౌణాలనీ ఆయన అభిప్రాయం; ప్రబంధకావ్యం, రూపకానికి ఉన్న వేర్వేరు భేదాలలో రస పరిపాకం దృష్ట్యా ఈ విషయన్ని జాగ్రత్తగా పరిశీలించడం అవ సరం. ఎందుకంటే ఈ క్రమంలో విపర్యయం సంభవించినా కూడా రసానికి విఘ్నం ఏర్ప డుతుంది. ఇదే విధంగా గుణం లేదా అలంకారం కంటే రసం యొక్క గౌణత్వం కూడా నిశ్చయంగా ఒక విఘ్నమే. ఎందుకంటే స్వాభావికంగానే ప్రమాత మనస్సు అప్రధానాన్ని వదిలిపెట్టి ప్రధానంవైపు పరుగులు పెడుతుంది. అందువల్ల గుణ-అలంకారాలకు ప్రాధాన్య మున్నచోట కూడా రసప్రతీతికి నిశ్చయంగా విఘ్నం ఏర్పడుతుంది.

7. సంశయ యోగం :... రసావయవాల వాస్తవస్థితి విషయంలో శంక కలిగి నపుడు కూడా రసప్రతీతి ఖండితమయిపోతుంది. నిజానికి అనుభావ, విభావ, వ్యభిచారి భావాలకూ, స్థాయిభావాలకున్న సంబంధం నియమితమయిందికాదు. ఒకే అనుభావానికి- ఉదాహరణకు 'కంపాని'కి భయానకం, శృంగారం లాంటి విరుద్ధ భావాలతో సంబంధం ఉండ వచ్చు; ఒకే విభావం - ఉదాహరణకు వ్యాఘ్రం - భయానక, రౌద్రాలకు రెండింటికి కార ణం అవుతుంది; శ్రమ, చింత మొదలయిన వ్యభిచారి భావాలు అనేక రసాలలో ఉండ గలుగుతాయి. ఇలాంటి పరిస్థితిలో, వీటి విషయంలో సందేహం ఏర్పడేటట్లయితే, రసాను భూతికి తప్పనిసరిగా విఘ్నం ఏర్పడుతుంది. అందువల్లనే భరతసూత్రంలో 'సంయోగం' అన్న శబ్దం స్పష్టంగా గ్రహించబడింది. ఎందుకంటే 'సంయోగం' వల్ల, సందర్భంతో రసావయవాల సంబంధం నిశ్చితమయి పోతుంది; దానితో సంశయజన్య మయిన విఘ్నం తొలగిపోతుంది. మమ్మటాదులు 'కష్ట కల్పనయా వ్యక్తి రనుభావ విభావయోః' అంటే

'విభావానుభావ కష్ట కల్పన'లో, కవి దృష్టితో ఈ విఘ్నాన్నే చెప్పారు.

ఇంతటితో రసవిఘ్న ప్రకరణం ముగుస్తుంది. ఈ వివేచనకు రెండు పక్షాలు... కవి దృష్టితో చేసింది, లేదా విషయగతం, సహృదయుడి దృష్టిలో చేసింది, లేదా విషయిగతం, తత్త్వదృష్టితో రసవిఘ్న స్థితిని విషయిగతంగానే పరిగణించాలి, ఎందుకంటే నిజానికి రసస్థితి సహృదయగతమయిందే. రసం ఉన్నచోటనే కదా రస విఘ్నం. కాని పై వర్గీకరణ వ్యావహారికంగా ఉపయోగకరంగా ఉంటుంది. ఆనంద వర్ధనుడు, మమ్మటుడు మొదలయినవారు రసదోషాలనే పేరుతో ఏ విఘ్నాలనయితే ప్రతిపాదించారో అవికూడా చివరకు సహృదయ ప్రతీతికి విషయాలే అవుతాయి. కాని మూలరూపంలో వాటికి సంబంధం కవి కర్మతో లేదా కవి - కృతి (కావ్యం)తోనే - అవి కవి కర్మయొక్క దోషాలే. అవి చివరకు సహృదయ ప్రతీతిలో దోషాలు కలిగిస్తాయి. ఇవే కాకుండా అభినవుడు వర్ణించిన విఘ్నాలకు కారణభూతా లయిన దోషాలు సాధారణంగా సహృదయుడి చేతనలోనే ఉంటాయి, స్వగత భావంతో దేశకాలాల ఆవేశం, పరగత భావంతో దేశ కాలాల ఆవేశం, వ్యక్తిగత సుఖ దుఃఖాల ఆవేశం అన్నవి నిశ్చయంగా సహృదయుడి చేతనలోనే ఉండే దోషాలే. మిగతా వాటిని ఉభయ గతాలుగా పరిగణించ వచ్చు. నిజానికి రసానుభూతిలో విఘ్నం కలగడాని రెండు కారణాలు ; అభివ్యక్తి వికలత్వం, అనుభూతి వికలత్వం. మొదటిది కవిదోషం, రెండవది సహృదయుడి దోషం. చివరికి కవిదోష ఫలితాన్ని కూడా సహృదయుడే అనుభవించాల్సి వస్తుంది. అందుకనే కవికూడా రస విఘ్నానికి నిమిత్త కారణం అయినా భోక్త సహృదయుడే.

రసాభాసం ;

రసాభాస ప్రసంగానికి కూడా ప్రస్తుత విషయంతో సంబంధం ఉన్నది. కాబట్టి ఈ సందర్భంలోనే రసాభాస వివేచన ఎక్కువ ఉపయోగకరంగా ఉంటుంది. రస భంగం రస విరోధాల వలెనే రసాభాసాన్ని గురించికూడా భరతుడు స్పష్టంగా చెప్పలేదు. కాని ఆయన చేసిన ప్రతి రసానికి సంబంధించిన విభావాదుల విస్తృత వివేచనవల్ల, వాటిలో వ్యతిక్రమానికి అవకాశం లేదని స్పష్టమవుతున్నది ; ఆలంబనాదుల విషయంలో దోషం కలగ డంతో రసం బాధితమయి పోతుందేమోనన్న సందేహం ఉంటుంది. భరతుడి తరువాతి అలంకార శాస్త్రాచార్యులయితే రసానికే అతిగౌణస్థాన మిచ్చారు. కాబట్టి రసాభాసమన్న ప్రశ్నే వారికి కలగలేదు. కేవలం ఉద్భటుడి ఊర్జస్వి అలంకారంలో రసాభాసాన్ని గురించిన కొద్ది సూచన ఉంది : ఒక రసంగాని భావంగాని అనుచితంగా ప్రవర్తిల్లినపుడు అంటే దాని అభివ్యక్తి సత్యాన్ని లేదా మర్యాదను అతిక్రమించి నపుడు, ఊర్జస్వి అలంకారం కల్పించ బడింది ;

> అనౌచిత్య ప్రవృత్తానాం కామక్రోధాది కారణాత్ ।
> భావానాం చ రసానాం చ బంధ ఊర్జస్వి కథ్యతే ॥

(కా. సా. సం. పుట. 59)

ఉద్భటుని తరవాత ధ్వనివాదియైన ఆనందవర్ధనుడు అనౌచిత్యాన్ని రసభంగానికి

ఏకమాత్ర కారణంగా ఉద్ఘోషించి రసాభాస విషయంలో బహుశా మొట్టమొదటి సారిగా ప్రామాణికమయిన సూచన చేశాడు :

> 'రసభావతదాభాస తత్ప్రశాంత్యాదిరక్రమః ।
> ధ్వనేరాత్మాంగిభావేన భాసమానో వ్యవస్థితః ॥ (2. 3)
>
> *   *   *   *
>
> అనౌచిత్యాదృతే నాన్యద్రసభంగస్య కారణమ్ ।
> ప్రసిద్ధౌచిత్యబంధస్తు రసస్యోపనిషత్ పరా ॥
>
> (ధ్వన్యాలోకం, పుట. 190)

అనౌచిత్యం తప్ప రస భంగానికి వేరే కారణం ఏమీలేదు. ప్రసిద్ధమయిన ఔచిత్యాన్ని అనుసరించడమే రసంలోని పరమ రహస్యం - అంటే భరతాదులవల్ల నిరూపించబడ్డ విభావాదుల యథోచిత నిబంధన రస సాధకం, దానికి విపరీతమయిన వ్యవహారం - అనుచిత విభావాదుల నియోజనం - రసబాధక మవుతుంది. రసభంగం, రస విరోధం యొక్క ఈ వివేచన ఆధారంగానే తరవాత - తరవాత రసభాస పరికల్పన జరిగింది.

రసాభాసానికి అర్థం, లక్షణం :—ఆభాసమంటే 'ప్రతిబింబాదుల వలె అవాస్తవిక స్వరూపం - 'ప్రతి బింబాది పద వాస్తవ స్వరూపమ్.' (శబ్ద కల్పద్రుమం), ముత్యపు చిప్పలో రజతాభాసం కలిగినట్లు - 'శుక్తౌ రూప్యాభాసవత్' - రసాభాసంలో కూడా వాస్తవ ప్రతీతికి, లేదా శుద్ధ ప్రతీతికి బదులు, దాని ఆభాసమాత్రం ఉంటుంది - రసాభాసానికి కొన్ని ఆప్త లక్షణాలు ఈ విధంగా ఉన్నాయి.

అభినవ గుప్తుడు - ఔచిత్యేన ప్రవృత్తౌ చిత్తవృత్తేరా స్వాద్యత్వే స్థాయినా రసో, వ్యభిచారిణ్యా భావః, అనౌచిత్యేన తదాభాసః' (ధ్వన్యాలోకం ప్రథమోల్లాసం, పుట. 145) అంటే ఔచిత్యంతో ప్రవర్తిల్లిన స్థాయిభావాస్వాదం రసం, వ్యభిచారి భావాస్వాద' భావం అనిపించుకొంటుంది. అనౌచిత్యంతో ప్రవర్తిల్లిన స్థాయీభావాస్వాదం రసాభాసం వ్యభిచారి భావాస్వాదం 'భావాభాసం'. అనౌచిత్యంతో ప్రవర్తిల్లిన స్థాయిభావాస్వాదం' రసాభాసమని సారాంశం.

మమ్మటుడు :—'తదాభాసా అనౌచిత్య ప్రవర్తితాః' (కావ్య ప్రకాశం, పుట. 141) రసభావాల అనుచిత ప్రవర్తనమే 'రసాభాసం', 'భావాభాసం'.

జగన్నాథుడు:- 'అనుచిత విభావాలంబనత్వం రసాభాసత్వమ్' (రస గంగాధరం, ప్రథమాననం. పుట. 335) రసానికి ఆలంబన విభావం అనుచితమయిన చోట రసాభాసమని అంటాడు.

పై లక్షణాలను విశ్లేషించి చూస్తే రసం యొక్క అనుచిత ప్రవృత్తే "రసాభాస" మని స్పష్టమవుతుంది. రసం యొక్క అనుచిత ప్రవృత్తికి వాస్తవమయిన అర్థం ఏమిటన్న విషయంలో పండితులలో అభిప్రాయ భేదాలున్నాయి. కొంతమంది పండితులు విభావ పక్షం పట్ల మొగ్గు చూపుతారు. వారి అభిప్రాయానుసారం రత్యాది స్థాయిభావాలు అనుచిత విషయంలో ప్రవర్తిల్లడం లేదా అనుచిత ఆలంబన పట్ల ఉన్ముఖం కావడమే 'రసాభాసం'. ఇక్కడ అనౌచిత్యానికి సంబంధం విభావపక్షంతో, కొంతమంది విద్వాంసులు అనౌచిత్యం

సంబంధాన్ని స్థాయిభావంతో పరిగణిస్తారు. అంటే స్థాయిభావం అనుచితంగా ప్రవర్తిల్లిన చోట రసాభాసం అవుతుంది. నిజానికి రెండు అభిప్రాయాలలో మౌలికమయిన భేదం ఏమీ లేదు. రస ప్రపంచానికి ఆధారం స్థాయిభావమే, దాని నిర్విఘ్న చర్వణే రసం అనడం సమంజసమే. కాబట్టి చిట్టచివరకు అనౌచిత్యానికి స్థాయిభావంతోటే సంబంధమని భావించాలి. ఎందుకంటే స్థాయిభావ చర్వణలోనే అనౌచిత్యం వల్ల విఘ్నం ఏర్పడితే రసం రసాభాసంగా మారిపోతుంది. అయినప్పటికీ, విభావాదుల అనౌచిత్యం కూడా ప్రస్తుత ప్రసంగంలో ఎంతో సార్థకమయింది. ఎందుకంటే భావం యొక్క ఉచితానుచిత ప్రవృత్తి నిర్ణయం సాధారణంగా విభావాదుల విషయంలో ఉన్న ఔచిత్యా నౌచిత్యాల ఆధారంగానే చేయబడు తుంది. గురుపత్ని విషయక మయిన రత్యాదుల సందర్భంలోనే అనుచిత విభావకత్వం నిరూపితమవుతుంది, అనుభయ నిష్ఠమూ, లేదా బహునిష్ఠమయిన రతిసంబంధంలో కాదు అన్న తర్కం ఏమంత మహత్త్వపూర్ణం కాదు. ఎందుకంటే బహునాయక రతి ప్రవృత్తే అనుచితం. నిజానికి ఈ తర్కానికి రతికి, నిష్ఠ అవసరం కాబట్టి నైతిక దృష్ట్యా అది ఏక నిష్ఠమయ్యే ఉండాలి అన్నదే ఆధారం. బహునాయక రతిలో దోషమేమిటంటే ఒకరు కాకుండా అన్యులుకూడా దానికి ఆలంబనాలు; ఆలంబనంలో అనౌచిత్యం ఇక్కడకూడా ఉంది. ఈ విధంగా విభావానౌచిత్యంలోనూ, భావానౌచిత్యంలోనూ ఉన్న భేదం లక్షణాన్ని మార్చవలసి వచ్చేటంత స్పష్టమయిందీ, ప్రామాణికమయిందీ కాదు. అభినవగుప్తుడికి ఈ రహస్యం పూర్తిగా తెలుసు కాబట్టి విభావ, అనుభావ, వ్యభిచారులలో ఆభాసం ఉనికిని గుర్తిస్తూకూడా, చివరకు స్థాయిభావంలోనూ. ఫలస్వరూపంగా రసంలోనూ ఆభాసమని పరిగ ణించాడు : 'యతో విభావా భాసాదనుభావా భాసాద్ వ్యభిచార్యా భాసాద్ రత్యాభాసే ప్రతీతే చర్వణా భాససారః శృంగార రసాభాసః ..ఎందుకంటే విభావాభాసం, అనుభావా భాసం, వ్యభిచారాభాసం ద్వారా రత్యాభాసం ప్రతీతమయినపుడు (రతియొక్క వాస్తవ పరి పాకం కాకుండా) కేవలం చర్వణాభాస మవుతుంది. అది శృంగారాభాస మనిపించుకొం టుంది. తన అభిమతాన్ని ఇంకా స్పష్టంచేస్తూ అభినవుడు ఇలా వ్రాశాడు;

'దానిలో (శృంగారాభాస చర్వణంలో) రతి యొక్క కామనకానీ, అభిలాషకానీ మాత్రమే ఉంటుంది. అది స్థాయిభావం కాకుండా వ్యభిచారిభావంమాత్రమే అయి ఉంటుంది. కాని అతనికి (శృంగారానుభూతి పొందేవానికి) స్థాయిభావం వలె అనిపిస్తుంది, ఆ (రత్యా భాసం లేదా వ్యభిచారి భావ రూపరతి) కారణంగా విభావాద్యాభాసాలు అవుతాయి. ఇందు వల్లనే (పరస్త్రీ లేదా అనురక్తురాలు కాని స్త్రీ మొదలయిన వాటికి సంబంధించిన) రతి స్థాయ్యా భాస (రూపంలో ఉంటుంది). (ఉదాహరణకు, రావణుడు సీతను కామిస్తాడు. సీత విష యంలో రావణుడికి ఉన్న ఈ రతి వాస్తవిక రతికాదు, రత్యాభాసం మాత్రమే.) ఎందు కంటే సీత రావణునిపట్ల ద్వేషంతో కూడినదై లేదా ఉపేక్షా భావంతో కూడినదై ఉన్నది (రాగంతో కూడి లేదు.) ఇందువల్లనే ఆమె (రావణుణ్ణి) ఆలింగనం చేసుకోదు. ఒకవేళ ఆమె (రావణుడి వక్షస్థల) స్పర్శచేస్తే, ఆమె (పాతివ్రత్య ధర్మాభిమానం) నశించిపోతుంది ఈమె నా పట్ల అనురక్తురాలు (అనుకొనే రావణుడు) కేవలం కామజన్య మోహంచేత ఇలా నిశ్చయించుకోవడం (రసోత్పత్తికి) అనుపయుక్తం, శుక్తిలో రజతాభాసం వంటిది. (భ్రమ

మాత్రమే)

పై ఉద్ధరణవల్ల ఉపయోగకరమయిన రెండు సత్యాలు పైకి వస్తాయి. 1) ఆభాస మంటే మిథ్యా లేదా అవాస్తవ ప్రతీతి : సముచిత విషయంలో భావ ప్రతీతి వాస్తవికమవుతుంది, అనుచిత విషయంలో అవాస్తవికం లేదా ఆభాసరూప మవుతుంది. ఈ విధంగా ప్రస్తుత సందర్భంలో ఆభాసానికి అనౌచిత్యంతో ప్రత్యక్ష సంబంధం ఏర్పడుతుంది. ఆభాసం = అవాస్తవ ప్రతీతి = అనుచిత విషయంలో ప్రవృత్తివల్ల జన్యమయిన ప్రతీతి 2) స్థాయిభావం యొక్క అనుచిత ప్రవృత్తి స్థాయి వాస్తవిక ప్రతీతి కాకుండా ఆభాస మాత్ర మవుతుంది. దానివల్ల రసం యొక్క సంపూర్ణ సామగ్రిలో అనౌచిత్య దశ లేదా ఆభాసస్థితి ఉత్పన్నమవుతుంది ; ఆలంబనం వాస్తవం కాకుండా ఆలంబనం వలె అనిపిస్తుంది, అనుభావ - వ్యభిచారి భావాలుకూడా వాస్తవికాలుగా కాకుండా, వాస్తవికాలవలె కనిపిస్తాయి.

ఇంకా అనౌచిత్యమన్న శబ్దానికి వ్యాఖ్య మిగిలిపోతుంది. నఞ్ సమాస సూచక చిహ్నం - అన్ ,అభావం', 'విపరీత భావం' రెండింటిని సూచిస్తుంది. కాబట్టి అనౌచిత్యానికి అర్థం 'ఔచిత్యం లేకపోవడం' లేదా 'ఔచిత్యానికి విపరీతమయిన భావం'. క్షేమేంద్రుడు ఔచిత్యానికి అర్థం ఇలా చెప్పాడు :

'ఉచితం ప్రాహురాచార్యాః సదృశం కిలయస్యయత్ ।
ఉచితస్య చ యో భావస్తదౌచిత్యం ప్రచక్షతే ॥
యత్కిల యస్యానురూపం తదుచిత ముచ్యతే, తస్యభావ మౌచిత్యం
కథయంతి ।

(ఔచిత్య విచారచర్చ - ఏడవకారిక, వృత్తి.)

అంటే ఏది దేనికి అనురూపంగా ఉంటుందో దానిని ఉచితం అంటారు. దాని భావాన్ని ఔచిత్యం అంటారు. ఈ దృష్టితో అనురూపత్వం ఔచిత్యానికి ఆధారం, అది లేకపోవడం లేదా దానికి విరుద్ధమయిన భావం అనౌచిత్యానికి ఆధారం. ఈ అనురూపత్వం అనేక రకాలుగా ఉండవచ్చు, అనౌచిత్యాన్ని అతి స్పష్టంగానూ, ప్రామాణికంగానూ వివేచిస్తూ జగన్నాథ పండితరాయలు ఇలా వ్రాశాడు ; తచ్చ జాతిదేశ కాల వర్ణాశ్రమ వయోఽవస్థా ప్రకృతి వ్యవహారాదేః ప్రపంచ జాతస్య తస్యతస్య యల్లోక శాస్త్ర సిద్ధ ముచితద్రవ్య గుణ క్రియాది, తద్ భేదః'—జాతి, దేశ, కాల, వర్ణాశ్రమ, వయో అవస్థా. స్వభావ, వ్యవహారాది సాంసారిక పదార్థాల విషయంలో, లోకంలోనూ, శాస్త్రంలోనూ సిద్ధాలయిన ఏ సముచిత ద్రవ్య, గుణ, క్రియాదులున్నాయో, వాటి కంటే భిన్నం కావడం అనుచితమని తాత్పర్యం. (రస గంగాధరం. ప్రథమ ఆననం, పుట. 195) ఈ ఉద్ధరణనుబట్టి లోక, శాస్త్ర విరుద్ధం కావడమే అనౌచిత్యానికి మూలాధారం. 'లోకం' అంటే (లోక-) స్వభావమూ, (లోక-) వ్యవహారమూ రెండూ వస్తాయి. శాస్త్రం అంటే నీతిశాస్త్రం లేదా జీవితంలో కర్తవ్యా కర్తవ్యాలను నిర్ణయించే నియమ సంహిత. నిజానికి లోకం, శాస్త్రం అంటే అభిప్రాయం ప్రకృతి, నీతి. పాశ్చాత్య - విమర్శన శాస్త్రంలో కూడా మొదటినుంచీ వీటిని ఉన్నదున్నట్లుగా అనుసరించడం ఆమోదయోగ్యంగా తలంచబడింది. ప్రకృతి లేదా లోకం అంటే సాధారణంగా జీవితంలో లేదా ప్రపంచంలో జరిగేది, నీతి లేదా శాస్త్రం అంటే ఇలా ఉండాలి అని చెప్పేది. లోకం, శాస్త్రం అన్న పరికల్పన

పరస్పరం సహాయక తత్త్వాల రూపంలోనే చేయబడింది. లోకంలో ఏమి జరుగుతున్నదో, దాన్నే ఆధారంగా తీసికొని నీతికారుడు ఎలా ఉండాలి అన్న నిర్ణయం చేస్తాడు. ఇదే విధంగా యుగయుగాలనుంచి నీతి - నియమాల ద్వారా పరిచాలిత మయిన మానవజీవన వ్యవహారం కూడా స్వాభావికంగానే దాదాపు నైతికమయి పోయింది. అందువల్లనే భారతీయ వాఙ్మయంలో లోకం - శాస్త్రం అన్న ప్రయోగం ఒకదానితో ఒకటి కలిపి జరుగుతూ వచ్చింది. "లోక - రీతి విధి వేదకీకరి కహ్యో సుబానీ.

(తులసీదాస - గీతావళి 1 . 6).

కాని అప్పుడప్పుడు రెండింటిలో తీవ్రమయిన సంఘర్షణ కూడా ఏర్పడుతూ ఉంటుంది. నీతి నియమాలు రూఢిగ్రస్తాలయి, ప్రభావ రహితాలయిపోతాయి. నీతి నియమాల శృంఖలాలలో కట్టివేయబడ్డ ప్రకృతి, వాటికి విరుద్ధంగా ప్రబలంగా ఎదురు తిరుగుతుంది. ఈ విధంగా ప్రకృతి - నీతి ఈ రెండింటి ద్వంద్వంతో జీవన వికాసం జరుగుతూ వచ్చింది. నీతివల్ల ప్రకృతికి సంయమనం, ప్రకృతి వల్ల నీతికి గతి లభిస్తూ వచ్చాయి. భారతీయ రస సిద్ధాంతం ఈ రెండింటి సమన్విత రూపాన్ని స్వీకరించింది, రెండింటిలో విరోధాన్ని కావ్యాస్వాదానికి బాధకంగా పరిగణించింది. రసాభాస కల్పనకు ఆధారం ఇదే. ఈ పరికల్పన రస సిద్ధాంతాన్ని స్థిరమైన నైతిక మూల్యాల ఆధారంమీద సుప్రతిష్ఠితం చేస్తుంది.

పై వివేచన వల్ల రస ప్రక్రియలో అనైతికత్వం అస్వాభావికత్వం అవ్యావహారికత్వం మొదలయినవి కూడటంతోనో లేదా అసమగ్రంగా ఉండిపోవడంతోనో బాధితమయిన రసానుభూతే రసాభాసం అవుతుందని స్పష్టమయిపోతుంది. అనౌచిత్యానికి ఉన్న ఈ వివిధ రూపాలకు సాధారణంగా భావ పక్షంతోనూ, విభావపక్షంతోనూ సంబంధం ఉంటుంది. కాని చివరకు అంటే ఆస్వాద స్థితిలో, స్వాభావికంగానే, భావపక్షంలోని అనౌచిత్యానికే ప్రాధాన్యం ఉంది.

రసాభాసం - రసం :- దాదాపుగా ఆచార్యు లందరూ రసాభాసాన్ని రసాంతర్గతంగానే పరిగణించారు. ఆనందవర్ధనుడు రస భావాలను వలెనే రసాభాస - భావాభాసాలను కూడా అసంలక్ష్య క్రమ వ్యంగ్యానికి, లేదా రసధ్వనికి భేదాలుగానే పరిగణించాడు. తరవాతి ఆచార్యులు వారిని ఉన్నదున్నట్లు అనుసరించారు.

'రసభావౌ తదాభాసౌ భావస్య ప్రశమోదతయో ।
సంధిః శబలతా చేతి సర్వేఽపి రసనాద్రసాః ॥

(సాహిత్యదర్పణం, పుట. 124)

(అంటే రసం, భావం. రసాభాసం, భావాభాసం, భావప్రశమం, భావోదయం, భావ సంధి, భావశబలత ఇవన్నీ ఆస్వాదితం కావడం మూలాన రసం అనిపించు కొంటాయి.)

కాని కొంతమంది విమర్శకులు దీన్ని ఆక్షేపించారు. అసలు రసం పూర్ణమూ, నిర్మలమూ అయినపుడు, రసాభాసం రసత్వానికి అధికారి ఎలా అవుతుందని వారి తర్కం. దీనికి ప్రమాణంగా వారు న్యాయ దర్శనాన్ని ఉదహరిస్తారు, అక్కడ హేత్వాభాసం హేతువు కాదు. కాని రసాభాస సమర్థతకు, తమ పద్ధతిలో, అంతే విశ్వాసంతో దీనికి

జవాబు చెప్పారు: 'న హ్యనుచితత్వే నాత్మహానిః, అపితు సదోషత్వాదా భాస వ్యవహారః అశ్వాభాసాది వ్యవహారవత్' అంటే రసంలో దోషం రావడం వల్ల ఆత్మహాని (స్వరూప నాశనం) జరగదు, కేవలం దోషాన్ని సూచించడానికే వాటిని ఆభాసాలంటాము. ఉదాహరణకు దోషయుక్తమయిన అశ్వాన్ని ప్రజలు అశ్వాభాసం అంటారు, కాని అది అశ్వమే అవుతుంది. (రస గంగాధరం, ప్రథమ ఆననం, పుట. 337). ఇంతకు ముందే స్పష్టం చేసినట్లు ఆభాసమంటే అవాస్తవ ప్రతీతి - ముత్యపు చిప్పలో రజతం యొక్క ఆభాసం అవాస్తవ ప్రతీతి అనడంలో సందేహం లేదు. కాని ప్రతీతి నశించి పోయినపుడు కాని దాని అవాస్తవికత్వం తెలిసిరాదు - శుక్తిలో రజత ప్రతీతి ఉన్నంతసేపు, అవాస్తవం అనిపించదు. ఇదే విధంగా రసాభాసంలో అనౌచిత్యజ్ఞానం తరవాత కలుగుతుంది, రస ప్రతీతి ముందుగా జరుగుతుంది; ప్రతీతి ఉన్నంతసేపు అనౌచిత్య జ్ఞానం ఉండదు, అనౌచిత్య జ్ఞానం కలిగినపుడు ప్రతీతికి విఘ్నం కలుగుతుంది. కాబట్టి రసాభాసం రసంలోనే వస్తుంది. అనడంలో వికల్పానికి అవకాశం లేదు. భారతీయ రస శాస్త్రంలో సంప్రదాయకంగా వస్తున్న సిద్ధాంతమే ఆమోదయోగ్యం.

అభినవుని అభిప్రాయం :- ఈ సందర్భంలో అభినవగుప్తుడు రోచకమయిన ఒక కల్పన చేశాడు. ప్రతి-రసంయొక్క ఆభాసం చిట్టచివరకు హాస్యంగా పరిణమిస్తుందని ఆయన అభిప్రాయం. ఎందుకంటే ఆభాసమంటే ఒక వికృతికి రూపమే. వికృతి హాస్యానికి మూలాధారం. అనుచిత విషయంలో స్థాయిభావం ప్రవర్తిల్లడం లేదా స్థాయిభావానుచిత ప్రవృత్తి వికృతే కదా. అందువల్ల ప్రమాత చిత్తంలో అనుకూలభావం ఉదయించక, హాస్యమే ఉదయిస్తుంది. కాని, ఇది రసాస్వాదన ప్రక్రియలో రెండవ అవస్థానం. అనౌచిత్యమనే జ్ఞానం కలిగినపుడే హాస్యానుభూతి కలుగుతుంది; అంతకు ముందు శృంగారాది రసాల అస్థిరమైన ప్రతీతి కలుగుతుంది. ఈ విధంగా మొదట్లో సహృదయుడు శృంగారాభాసాదులను అనుభవిస్తాడు, దాని పరిణతే హాస్యం. ఉదాహరణకు సీతపట్ల రావణుని ఈ వాక్యాలు గమనించ దగినవి:

'దూరం నుంచే ఆకర్షించుకొనేటటువంటి మోహనమంత్రం వలె ఆమె (సీత) పేరు వినగానే, చిత్తం క్షణమాత్రం కూడా ఆమె లేకుండా ఉండటానికి అసమర్థమయి పోతుంది. (కాని) వ్యాకుల పడుతున్న, కాంతిలేకుండా ఉన్న నా ఈ కామ సంతప్తాలయిన అంగాలకు ఆమె ప్రాప్తి (ఆలింగన) సుఖం ఎలా లభిస్తుందో, ఇది సరిగ్గా అర్థం కావడం లేదు.'

రావణుడి వాక్యాలలో మొదట్లో రత్యాభాసమే ప్రతీతమవుతుంది, హాస్యం (ప్రతీతం) కాదు. అయినప్పటికీ (సీతపట్ల రావణుడి అనురాగ ప్రదర్శనం) సీత (రూపమయిన ఆలంబన) విభావానికి - విరుద్ధంగా, రావణుడి వయస్సుకు, ప్రకృతికి విరుద్ధంగా (వ్యక్తమయ్యే) చింత, దైన్యం, మోహం మొదలయిన వ్యభిచారి గణాలు, రోదనం, విలాపం మొదలయిన అనుభావ సముదాయం - ఇవి అనుచితాలు కావడంతో తదాభాసాత్మకమయి హాస్యానికి విభావరూపాలయి పోతాయి. 'ఇతరుల వికృత వేషాలంకారాదుల వలె' అది (హాస్యరసం అవుతుందని) అనవచ్చు.

ఈ ఉదాహరణ వల్ల కరుణాభాసం మొదలయిన అన్ని (రసాభాసాలలో) హాస్య

త్వం ఉంటుందనుకోవాలి. ఎందుకంటే అనుచిత ప్రవృత్తి కారణంగానే ఏ వ్యక్తి అయినా) హాస్యానికి విభావమవుతాడు. ఈ అనౌచిత్యం అన్ని రసాల విభావాను భావాదులలో ఉండ గలుగుతుంది; (హిందీ, అ. భా. పుట. 519)

రసాభాస భేదాలు

ప్రతి రసానికి ఆభాసం ఉండవచ్చు, అందువల్ల రస భేదాలను బట్టి రసాభాసానికి కూడా భేదాలు ఉంటాయి. ప్రస్తుత సందర్భంలో కూడా శృంగార మహత్త్వానికి అనురూపంగా ఆచార్యులు శృంగారాభాసాన్నే ప్రధానంగా వర్ణించారు.

> 'ఉపనాయక సంస్థాయాం, మునిగురు పత్నిగతాయాంచ ।
> బహునాయక విషయాయాం, రతౌ తథాను భయనిష్ఠాయామ్ ॥'

(రసగంగాధరం, ప్రథమఆననం, పుట. 341)

(అంటే నాయికరతి ఉపనాయకుడి (జారుడి)పట్ల ఉన్నా, లేదా నాయకుని రతి ముని లేదా గురుపత్ని పట్ల ఉన్నా, లేధా ఒక నాయికరతి అనేకమంది నాయకులపట్ల ఉన్నా, లేదా నాయికా - నాయకులలో ఒకరి పక్షంలోనే రతి ఉన్నా, అప్పుడు ఆ రతి రసం కాక రసాభాసం అనిపించుకొంటుంది.)

ఇక్కడ ఉపనాయకరతి, ముని గురుపత్నుల పట్ల రతి నైతిక దృష్టితో అనుచితమయినవి. బహునాయక రతి బహుశా ప్రకృతి రీతికి (లోకానికి) శాస్త్రానికి - ఈ రెండింటికి విరుద్ధమయినవి. ఎందుకంటే స్వాభావికంగానే రతి ఏక నిష్ఠమయింది, అనేక నిష్ఠత్వంతో రతి స్వరూపం దూషితమయి పోతుంది. సాధారణంగా నయితే కావ్యంలో ఈ నీతి-నియమాలు పాటించబడ్డాయి. కాని చాలామంది కవులు ఈ నియమాలకు ఎదురు తిరిగారు. అప్పుడప్పుడు ఒక కవేగాదు, సమస్తయుగం నీతి నియమాలకు ఎదురుతిరిగి విప్లవంచేసింది, భారతీయ ధర్మసాధన చరిత్రలోనే ఒకప్పుడు పరకీయ భావం భక్తికి ప్రాణ తత్త్వంగానూ. పవిత్రతకు మేరు దండంగానూ భావించబడింది. హిందీ రీతి కావ్యంలో పరకీయాభావం, బహు వల్లభత్వానికి చాలా ప్రచారం లభించింది. కాని ఏ కవికూడా సిద్ధాంతరూపంలో దానిని సమర్థించలేదు. ఈ సందర్భంలో ఇంకో విషయం కూడా గమనించ దగింది. భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలో, ధర్మశాస్త్రానుసరణంతో, బహునాయిక రతి, బహు నాయకా రతిలో భేదం చూపబడింది. అది నీతి సమ్మతమవుతూ కూడా న్యాయ సమ్మతం కాదు. అందువల్లనే దానికి సర్వసమ్మతి లభించజాలదు. ఈ విధమయిన నైతికత్వం పట్ల అప్పుడప్పుడూ తిరుగుబాట్లు సాగుతూనే వచ్చాయి. నేటి యుగంలో నయితే ఈ తిరుగుబాటు ఇంకా ఎక్కువయిపోయింది. అనుభయ నిష్ఠమూ లేదా ఏకాంగరతి అయితే ఇంకా వివాదాస్పదం. దానిని ఒకవేళ రసాభాసంగా పరిగణిస్తే ఇతర దేశాలలో - ముఖ్యంగా ఫార్సీ, ఉర్దూ వంటి భాషలలో ఉన్న సమృద్ధ కావ్యంలోని చాలా భాగాన్ని రసాభాసం కింద జమకట్టవలసి వస్తుంది. అనుభయ నిష్ఠమయిన రతిని సమర్థిస్తూ - ఖండిస్తూ తర్కాలు చెప్పవచ్చు. ఖండనాత్మక పక్షంలో ఈ తర్కాలు చెప్పవచ్చు. (1) ఆలంబనం ఆశ్రయం యొక్క రతికి బహాళ్ళ

చెప్పడం లేదంటే, ఆలంబనం ఈ ప్రణయ నివేదనను ఏదో ఒక రకంగా అనుచితంగా పరిగణించి ఉండవచ్చు - అందువల్ల ఇక్కడ కూడా రతిలో అనౌచిత్యం ఏర్పడవచ్చు. (2) ఉపేక్ష, విరతి లేదా వితృష్ణవల్ల ఆలంబనం నుంచి జవాబు లేకపోవడంతో, రతిభావం అస్పష్టంగా. అపూర్ణంగా ఉండిపోవచ్చు. అందువల్ల రస పరిపాకం కాదు (3) విరతి, వితృష్ణ శృంగారానికి విరుద్ధ భావాలు - అందువల్ల ఆలంబనంతో వాటి ఉనికి రసానికి బాధకం అవుతుంది. కాని పై విషయాన్ని సమర్థిస్తూ కూడా ఎన్నో ప్రబలమయిన తర్కాలు చెప్పవచ్చు. 1) విశ్వ కావ్యంలో అనుభయనిష్ఠ రతికి ఎన్నో ఉదాహరణలు పేర్కొనవచ్చు. వాటి సరసత్వాన్ని సందేహించడం అరసికత్వాన్ని వెల్లడించడమే అవుతుంది. వాటివల్ల కలిగే రస ప్రతీతి బాధితమూ. అపూర్ణమూ కూడా కాదు. కనక వాటిని రసాభాసంగా పరిగణించవలసిన అవసరం లేదు. 2) అనుభయ నిష్ఠమయిన రతిలో నీతి ఆటంకం కల్పించవలసిన అవసరం లేదు. 3) ప్రతి దాన భావన లేనటువంటి నిస్వార్థ ప్రేమను రసికులు ప్రేమకు లేదా ఆత్మ దానానికి సర్వోత్కృష్ట రూపంగా పరిగణించారు. కనక దాన్ని నియమ పూర్వకంగా రసాభాసంగా పరిగణించడం సమంజసం ఎలా అవుతుంది ? 4) భారతీయ కావ్యంలో కూడా పూర్వరాగ దశలో రతి అనుభయ నిష్ఠం కావడానికి అవకాశం ఎక్కువగా ఉంది. 5) అందువల్ల అనుభయనిష్ఠ శృంగారాన్ని సంభోగ శృంగారంగా పరిగణించక పోవడం సమంజసమే కాని దానిని విప్రలంభ శృంగారంలో ఒక భేదంగా పరిగణించడానికి అభ్యంతరం ఏమిటీ ! పక్ష విపక్షాలలో చెప్పిన ఈ తర్కాలను పోల్చి చూసినపుడు, అనుభయ నిష్ఠమయిన రతి పరిపాకం సర్వత్రా శృంగారాభాసంగానే అవుతుందని నిరూపించడం కష్టమయిపోతుంది. లోక - శాస్త్రాల అభ్యంతరం లేనపుడూ, భావౌచిత్యం, ఉత్కర్షం వ్యక్తమవుతున్నపుడూ, దానిని రసంగా పరిగణించక పోవడానికి కారణం లేదు.

సాంఘిక విప్లవంలో, ఆదర్శాలవల్ల ప్రేరితమయి, ఒకప్పుడు విద్రోహస్వరం అతి ఉగ్రమయి పోతుంది ; మైకేల్ మధుసూదన దత్తు గురుపత్ని తార చంద్రుడికి ఉన్న ప్రణయ సంబంధాన్ని రసమయంగా వర్ణించడానికి ప్రయత్నం చేశాడు : హిందీలో భగవతీ చరణ్ వర్మ రచించిన 'తార' అన్న కవితకు ఈ ప్రణయ సంబంధమే ఆధారం. ఈ కవితలలో రసం బదులు రసాభాసం ఉన్నదని పరిగణించాలా అన్నది ప్రశ్న. శాస్త్రానుసారం వీటిలో రసాభాసమే ఉన్నది. అయినప్పటికీ ఇద్దరు కవులూ అనౌచిత్య నివారణకు ప్రయత్నించారు అనడంలో సందేహం లేదు. మైకేల్ విషమ వివాహంలో ఉన్న అనౌచిత్యాన్ని ప్రతిపాదించి, సమాన వయోరూపాలున్న స్త్రీ - పురుషుల ప్రకృత ప్రణయ భావనలోని ఔచిత్యాన్ని నిరూపించి, రస - విఘ్నాన్ని నివారించడానికి ప్రయత్నం చేశాడు. భగవతీ చరణ్ వర్మ శృంగార ప్రసంగం ద్వారా స్త్రీ హృదయంలోని వేదనను అభివ్యక్తం చేశాడు.

శృంగారాభాసానికి ఉన్న ఈ భేదాలే కాకుండా కావ్యశాస్త్రంలో ఇంకా రెండు భేదాలు స్పష్టంగా చెప్పబడ్డాయి; అచేతన విషయరతి, తిర్యక్ రతి- అంటే పశుపక్షుల రతి. అసత్యత్వమనీ, అయోగ్యత్వమని అనౌచిత్యానికి రెండు రూపాలు. పైన చెప్పిన రెండు భేదాలు అసత్యత్వంలోకి వస్తాయి. రతి అనేక సూక్ష్మ భావాలచే సంస్కృతమయి ఒక చిత్త ప్రవృత్తి, అది నిరింద్రియ పదార్థాలలో సంభవం కానే లేనిమనశ్శకాదున

పశుపక్షులలో కూడా దానిని కల్పించుకోవడం అంత సమంజసం కాదు. అంతేగాక, వాటిలో సహృదయుడి తాదాత్మ్యం భావించడానికి ఎలా వీలవుతుంది ? వృక్షం-లత, చంద్రుడు-రజని, మృగ దంపతులు లేక కపోతాల జంట- వీటి ప్రణయ-వ్యాపారంలో మన హృదయ-సంవాదం ఎలా సాధ్యపడుతుంది ? అందువల్ల ఇక్కడ సాధారణీకరణానికి అవకాశం లేనే లేదు. రస పరిపాకం కూడా ఒప్పుకోవడానికి వీలు లేదు. రససామగ్రి యొక్క ఆరోపణ వల్ల రసం ఆభాసం అయితే అవుతుంది కాని వాస్తవ ప్రతీతి ఎలా సాధ్యపడుతుంది? దుష్యంతుడి శరపాతంలో భయపడిపోయిన మృగ శాబకం కంటే స్వయంగా మృగయావిహారి అయిన దుష్యంతుడూ లేదా ఈదృశ్యాన్ని ప్రశంసాపూర్వకంగా వర్ణించే మాతలి- వీరితో తాదాత్మ్యం పొందడం సహృదయుడికి తేలిక. శాస్త్ర బహిరంగ చింతనా – పద్ధతి అనుసారంగా ఈ తర్కాలు సముచితమయినవే. ఇవి ఆధారంగా, సంప్రదాయబద్ధులయిన విమర్శకులు వెనకా ముందు ఆలోచించకుండా ఛాయావాదులయిన కవులను రసాభాసంలో సిద్ధహస్తులని ఉద్ఘోషించారు. (కావ్యదర్పణం, పం. రామదహిన మిశ్రా) కాని ఇది సమంజసమేనా ? కాళిదాసు మొదలయిన సంస్కృత కవుల ప్రకృతి వర్ణనలు, పాశ్చాత్య భాషలలో పుష్కలంగా ఉన్న ప్రకృతి-కావ్యాలు లేదా ఛాయావాదంలోని సచేతన ప్రకృతి చిత్రాలలో సహృదయుడికి రసం కాక రసాభాసమే లభిస్తుందా? పై వాక్యాలను సమర్థించేవారు వాటి రసవత్తను గురించి రెండు యుక్తులు చెప్పగలుగుతారు. మొదటిది: సమస్త చరాచర జగత్తులో ఒకే చైతన్యతత్త్వం అనువ్యాప్తమయి ఉంది. కాబట్టి నిజమయిన సహృదయుడు మానవేతర ప్రకృతిలోకూడా చైతన్య స్పర్శను అనుభవింప గలుగుతాడు. మానవ ప్రకృతి వలెనే దానితో తాదాత్మ్యం చెందుతాడు. ఈ తర్కం మరీ సూక్ష్మమూ, ఆధ్యాత్మికమూ అయింది. కనక దీనిని యథాతథంగా అంగీకరించడం సాధారణ సహృదయునికి సాధ్యపడదు. నాకే స్వయంగా దీనిమీద ప్రత్యయం (విశ్వాసం) కలగడం లేదు. రెండవ యుక్తి. ఈ విధమయిన దృశ్యాలపై కవి తన భావనలను ఆరోపిస్తాడు – ప్రకృతి పదార్థమయితే ప్రతీక మాత్రమే. మూల భావన కవిది. అందువల్ల సహృదయుడు కవితో తాదాత్మ్యం చెంది, రసాస్వాదనలో సామర్థ్యం పొందుతాడు. నిజానికి ప్రతీకశైలి – భారతదేశంలో కూడా వేదాలనుంచి అత్యాధునిక కావ్యాలవరకు ఈ శైలి వాడబడుతూనే ఉన్నది. ఈ విధమయిన కవిత్వంలో రస వ్యంజన నేరుగా అభిదా – లక్షణలవల్ల జరగదు, ప్రతీకలద్వారా జరుగుతుంది. అందువల్ల ఈ రస వ్యంజన సామాన్య రస వ్యంజనకంటె అప్రత్యక్షమూ, అదే విధంగా గూఢమూ, సూక్ష్మతరమూ అయింది. కాని ఇక్కడకూడా రస వ్యంజనే జరుగుతుంది కాని రసాభాస వ్యంజన కాదు – అచేతనం మీద లేదా మానవేతర ప్రకృతిమీద మానవ భావనల ఆరోపణం వల్ల రసానుభూతి బాధితమూ కాదు ; గూఢమూ, అప్రత్యక్షమూ అయిపోతుంది. ఇలాంటి కావ్యంలో రసాభాసం కాక రసమే ఉంటుంది. శాస్త్రంలో నియమాలు ఉన్నా భారతదేశపు కవి ప్రతి యుగంలోనూ చాతక – చకోరాల ద్వారా తీవ్ర రసమయిన కావ్యరచన సాగిస్తూ వచ్చాడన్నదే దీనికి ప్రమాణం. ఐరోపాదేశంలోని కావ్యంలో కూడా ఒకానొక సమయంలో 'వివేకశీలు రయిన' విమర్శకులు ప్రకృతి భావనాత్మక చిత్రాలలో చైతన్యాభాసం లేదా 'భావాభాసం' (pathetic fallacy) అన్న దోషాన్ని కల్పించుకోవలసి వచ్చింది. కాని

పెరిగిపోతున్న కల్పనా పక్షాలను కత్తిరించి వేయడంలో ఈ కర్తరి (కత్తెర) సర్వథా అసమర్థమయిపోయింది. కావ్యంలో ప్రకృతి రాగాత్మక వ్యాపారం అడ్డులేకుండా సాగిపోయింది. ఇతర రసాభాసాలకు ఆధారం కూడా మొట్టమొదట విభావ సంబంధమయిన అనౌచిత్యమే అయినా, చివరకు భావ సంబంధమయిన అనౌచిత్యమే. అక్కడకూడా అనౌచిత్యానికి ఆధారం లోక శాస్త్రాలకు లేదా ప్రకృతి నీతికి వ్యతిరిక్తతే. 'శృంగార రసస్థాయి భావం (రతి) పై విధంగా అనుచితం కావడంతో శృంగార రసాభాస మవుతుంది. అదే విధంగా ఇతర రసాలస్థాయి భావాలుకూడా అనుచితం కావడంతో ఆ యా రసాల ఆభాసరూపాలవుతాయి. ఎలాగంటే కరుణరస స్థాయి భావం (శోకం) జగడాలమారులు అయిన కుపుత్రాదుల విషయంలో కాని, విరక్త పురుషాదుల విషయంలో కాని వారిని ఆశ్రయంగా గ్రహించి వర్ణించబడితే, శాంతరస స్థాయిభావం (నిర్వేదం) బ్రహ్మ విద్యాధ్యయనాధికారం లేని చండాలాదులు ఆశ్రయంగా వర్ణించబడితే, రౌద్ర, వీర రసస్థాయి భావాలు (క్రోధం, ఉత్సాహం) దీనులు, పిరికిపందలు ఆశ్రయంగానూ లేదా పిత్రాదుల విషయంలోనూ వర్ణించబడితే, అద్భుత రసస్థాయి భావం (విస్మయం) ఇంద్రజాలికులు మొదలయిన వారిలో వర్ణించబడితే, హాస్యరస స్థాయిభావం (హాసం) గురువు మొదలయిన పూజ్యుల విషయంలో వర్ణించబడితే, భయానక రసస్థాయిభావం (భయం) మహావీర రూపమయిన ఆశ్రయంగా వర్ణించబడితే, బీభత్సరస స్థాయిభావం (జుగుప్స) యజ్ఞ పశు మజ్జ, శోణిత, మాంసాదుల విషయంలో వర్ణించబడితే, వరుసగా కరుణ రసాభాసం, శాంతరసాభాసం, రౌద్ర రసాభాసం, వీర రసాభాసం, అద్భుత రసాభాసం, హాస్య రసాభాసం, భయానక రసాభాసం, బీభత్స రసాభాసం అవుతుంది.'

(రస గంగాధరం, ప్రథమ ఆననం, పుట. 344)

పైన చెప్పిన రసాభాస భేదాలలో చాలావాటి స్వరూపం స్పష్టమే. కాని కొన్నింటి విషయంలో నేటి విమర్శకుల మనస్సులో సందేహానికి తావు కలుగుతున్నది: ఉదాహరణకు, జగడాలమారి అయిన కుపుత్రుడి విషయంలో శోకం యొక్క అనౌచిత్యాన్ని ఉన్నదున్నట్లుగా స్వీకరించడం నీతికి విరుద్ధమయినా, లోకానికి విరుద్ధం కాదు: కాబట్టి ఇక్కడ కుపుత్రుడి పట్ల సర్వథా శోకించని వ్యక్తి అంటే తన దుర్గుణాలు కారణంగా సహృదయ – సమాజం ఆక్రోశానికి, అసహ్యానికి పాత్రుడయిన వ్యక్తి అనీ, తన అథః పతనంచేత లోకానికి శాంతి కలిగించే వ్యక్తి అనీ అర్థం చెప్పుకోవాలి. ఇలాంటి వ్యక్తి పట్ల, అతని చుట్టు పక్కాలచేత కవి శోకాన్ని అభివ్యక్తీకరిస్తే, మొదట కవికే వారితో తాదాత్మ్యం కలగదు, ఆ తరవాత సహృదయ సమాజానికి కూడా తాదాత్మ్యానికి ఆస్కారం కలగదు. కాని ఈ విషయంలో ఒక నిర్ణయానికి రావడానికి ముందు చాలా జాగ్రత్త వహించాలి. ఎందుకంటే మానవ సంబంధాల ప్రాబల్యం మూలంగా, హతుడయిన వ్యక్తి పుత్రత్వం, పతిత్వం ద్వారా, అనౌచిత్య నైతిక బంధనాలకు అతీతంగా, శుద్ధ మానవ భావ భూమికపై, సాధారణీకరణం జరగవచ్చు. 'మేఘనాథ వధ'లో మేఘనాథుడి మృత్యు సమయంలో రావణుడిశోకం, సులోచన విలాపం – వీటికి కరుణరసం కాక కరుణ రసాభాసంగా పరిగణించాలా ? ఇక్కడ ఇతర మతస్థుడయిన కవి మనకు ప్రమాణమా అని అభ్యంతరం చెప్పవచ్చు. కాని రామభక్తుడయిన కవి (మైథిలీశరణ్ గుప్త) రచించిన 'సాకేత్' లో 'కుంభకర్ణ వధ' దృశ్యాన్ని చూడండి ;

'ఆ భాఈ, వహ్ వైర్ భూల్‌కర్, హమదోనోఁ సమదుఃఖీ మిత్ర,
ఆ, జా, క్షణ భర్ భేంట్ పరస్పర్, కర్‌లేఁ, అప్నే నేత్ర పవిత్ర।
హాయ్! కింతు ఇస్సే పహలే హీ మూర్ఛిత్ హూ ఆ నిశాచర్ రాజ్
ప్రభు భీ యహ్ కహ్ గిరే- 'రామ్ సే రావణ్ హీ సహృదయ హై ఆజ్' ॥
(సాకేత్, పుట. 292)

(రా సోదరా! ఆ వైరాన్ని మరచిపో, మనమిద్దరం సమమయిన దుఃఖం ఉన్న మిత్రులం. రా, క్షణకాలం కలుసుకొని, మన నేత్రాలను పవిత్రం చేసుకొందాం. అయ్యో! అంతకు ముందే (అలా సమాగమానికి ముందే) నిశాచర పతి మూర్ఛపోయాడు. రాముడు కూడా 'ఈ రోజు రాముడికంటె రావణుడే సహృదయుడు (జాలిగుండె కలవాడు)' అంటూ కిందపడిపోయాడు.)

ఈ ప్రసంగంలో కరుణ రసాభాసమని చెప్పవచ్చా? ఇక్కడ మర్యాదగల పురుషోత్తము డయిన రాముడికి, రావణుడితో తాదాత్మ్యం చూపబడింది. ఇదే విధంగా బ్రహ్మవిద్యాధ్యయనాధికారం లేని చాండాలాదులు ఆశ్రయంగా వర్ణించబడిన నిర్వేదంలో శాంతరసాభాస కల్పన నేటి రోజుల్లో మాన్యం కాజాలదు. శాంత రసాభాసమని అంగీకరిస్తే హిందీలో నిర్గుణకావ్యధారలోని కవిత్వమంతా శాంతరసాభాసమనే చెప్పవలసి వస్తుంది. ఇలాంటి ప్రసంగాలకంటె శృంగార సాధనాల ద్వారా జ్ఞాన - వైరాగ్యాదులను ప్రతిపాదించే ప్రసంగాలలో శాంతరసాభాస కల్పన ఎక్కువ సమంజసం అవుతుంది. ఇలాంటి సందేహమే యజ్ఞ, పశుమజ్జ, శోణిత, మాంసాది వర్ణనల ద్వారా (బీభత్సం బదులు) బీభత్స రససిద్ధి విషయంలో కలుగుతుంది.

సాంప్రదాయిక భావన ఆధారంగా ఇలాంటి వర్ణనలను బీభత్స రసంగా పరిగణించకపోవడం సహృదయత లేకపోవడాన్నే తెలుపుతుంది. ఎందుకంటే సాంప్రదాయిక (Communal) పూర్వాగ్రహం (Prejudice) సహృదయతకు ఒక గొప్ప దోషం. నిజానికి బీభత్సానికి కూడా 'ఆభాసం' కావ్యంలో లభించడం కష్టం. ఎందుకంటే కావ్యంలో బీభత్సవర్ణనే తక్కువ. బీభత్సరస స్పర్శే స్వయంగా శృంగారాది రసాల ఔజ్జ్వల్యాన్ని మలినం చేసివేస్తుంది. దాన్ని కూడా మలినంచేసే సామర్థ్యం ఇంక దేంట్లో ఉంటుంది?

పై వివేచనకు సారాంశమేమిటంటే రసాభాస స్వరూప నిర్ణయం చేయడంలో జాగ్రత్త అవసరం. రసాభాసాన్ని అప్రత్యక్ష రసానుభూతిగా పరిగణించాలి, బాధితమూ, దూషితమూ, అయిన రసానుభూతిగా కాదు. లేదా మానవ భావ భూమికపై, ఔచిత్యానికి వ్యాపక రూప కల్పనచేస్తూ, రసాభాస క్షేత్రాన్ని పరిసీమితం చేసుకోవాలి. లేకపోతే రస సిద్ధాంత సామర్థ్యం, ప్రభావం పరిసీమితాలు అయిపోతాయి.

ఆరో అధ్యాయం

రస సిద్ధాంతం : శక్తి - పరిమితి

రస శబ్దానికి సరియైన అర్థం - రసపరిధి

రస సిద్ధాంతానికి సరియైన విధంగా విలువకట్టడానికి దానికి సరియైన అర్థం తెలుసుకోవడం అవసరం. రస స్వరూప నిరూపణ ప్రసంగంలో మేము స్పష్టం చేసినట్లు భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలో రసానికి మూడు అర్థాలు ప్రచారంలో ఉన్నాయి. 1) వస్తుపరమయిన అర్థం. దాన్నిబట్టి రసం కావ్యగతమయింది- అంటే అది శబ్దార్థాల ద్వారా కవియొక్క సృజనాత్మక భావన యొక్క కళాత్మకమయిన అభివ్యక్తి. అది కవియొక్క- ప్రకృత భావనది కాకుండా- కల్పన ద్వారా జీవనగతమయిన అనుభూతి సృజన (లేదా పునఃసృజన) లో ప్రవృత్తమయిన భావన యొక్క శబ్దమూర్తి ధరించిన రూపం; తిన్నగా చెప్పాలంటే అది భావం మీద ఆశ్రయపడిన కావ్య సౌందర్యం. 2) భావ పరమయిన అర్థం. దాన్ని బట్టి రసం సహృదయుడిలో ఉంటుంది. అంటే అది నానా భావమయ కావ్యం ద్వారా సహృదయుడి చిత్తంలో ఉద్బుద్ధమయిన సుఖ దుఃఖమయ రాగాత్మక చేతన. 3) ఆనంద పరమయిన అర్థం. దాన్నిబట్టి రసం సహృదయగతమే. కావ్యపఠనంచేత ఉద్బుద్ధమయిన - వ్యక్తి సంసర్గాలతో విముక్తమయిన - విశుద్ధ భావాల ద్వారా ఆత్మ విశ్రాంతమైన (ఆనందమయ) చేతన పేరు రసం. ఆధునిక పదాలలో చిత్తం యొక్క సమీకృతావస్థాస్వాదంపేరు రసం. ఈ మూడు అర్థాలవల్ల రెండు సత్యాలు మనముందుకు వస్తాయి. రసంలో రాగతత్త్వం ప్రధానం. అదే దాని సారం. కాని కళాతత్త్వం (శబ్దార్థాల కల్పనాత్మక ప్రయోగం) యొక్క ప్రాధాన్యం తక్కువ అయింది కాదు. భరత సమ్మతమయిన వస్తుపరమయిన అర్థంలో దాని ప్రాధాన్యం స్పష్టమే. వ్యక్తిపరమయిన అర్థంలో కూడా ఆస్వాదానికి ప్రముఖ సాధనం కళాతత్త్వమే-భట్ట నాయకుడి 'భావకత్వ వ్యాపారం' వాస్తవానికి కళాతత్త్వమే. దాన్ని అభినవుడు కూడా వేరే మాటలలో సాధారణీకరణ ప్రక్రియ యొక్క పూర్వార్థంలో ఉన్నదున్నట్లు స్వీకరించాడు. ఈ విధంగా రస పరికల్పన తన మూలరూపంలోనే, కావ్యాస్వాదానికి ఒక పరిపూర్ణ కల్పన; రాగతత్త్వానికి ప్రాధాన్యం ఇచ్చినప్పటికీ అది కళాతత్త్వానికి కూడా తగినంత ప్రాధాన్యమిస్తుంది. వాస్తవానికి దాన్ని (కళాతత్త్వాన్ని) అనివార్యమని కూడా భావిస్తుంది. ఎందుకంటే అది లేకుండా (రస సిద్ధాంత శబ్దాలలో, విభావాదుల సాధారణీకరణం లేకుండా) 'భావం' రసంగా పరిణతి చెందడం సాధ్యపడదు. కాబట్టి లక్షణాన్నిబట్టే

రస పరిధిలో భావతత్త్వంతో పాటు కల్పనాతత్త్వానికి, ఈ రెంటినీ ప్రయోగించే కవియొక్క ప్రజ్ఞా ప్రకల్పనలో బుద్ధి తత్త్వానికి కూడా సముచితమయిన స్థానం ఉన్నది.

రస శాస్త్రానుసారంగా రాగతత్త్వ పరిధులలో కూడా రస స్వరూపం అతివ్యాపక మయింది. శాస్త్రంలో రస పరిధిలో, రసం, రసాభాసం; భావం, భావాభాసం, భావోదయం, భావసంధి, భావశబలత, భావశాంతి—వీటన్నింటిని స్పష్టంగా సమావిష్టం చేశారు. ఇక్కడ 'రసం' అంటే విభావ, అనుభావ, వ్యభిచారులద్వారా పరిపుష్ట మయిన స్థాయిభావ నిర్విఘ్న ప్రతీతి—అంటే 'రస' శబ్దం పరిపాక దశకు వాచకం. అక్కడక్కడ రసంలో ఏదో ఒకటో అంతకుమించో అవయవాలు స్పష్టంగా ఉటంకితం కావు. అక్కడ దాని అధ్యాహారం చేయబడుతుంది, సహృదయుడి కల్పన స్వయంగా దాని పరిపూర్తి చేసుకొంటుంది. 'రసాభాసం' కూడా పరిపాక దశను సూచించేదేకాని ఇందులో ప్రతీతి నిర్విఘ్నంగా ఉండదు—అంటే మానసికమో నైతికమో అయిన విఘ్నాలవల్ల ప్రతీతి కొద్దిగా దూషితమయి పోతుంది. నైతిక విలువలద్వారా పరిపుష్టమయినప్పటికీ, రస సిద్ధాంతం వాటివల్ల పరిబద్ధం కాదని రస పరిధిలో రసాభాసాన్ని అంతర్భవింప చేయడం సూచిస్తుంది. అది మానవ భావనను ప్రమాణంగా ఎంచుకొంటుంది కాని నియమాలను కాదు. అది రూఢ సంప్రదాయాలకు స్వాభావికంగానే అతీతమయింది. రసం యొక్క అపరిపుష్ట దశ పేరు 'భావం'. అది అపరిపుష్టమయిన స్థాయి భావానికి లేదా పరిపుష్టమయిన వ్యభిచారి భావానికి పేరు. రెండు దశలలోను దానిలో పరిపాకం జరగదు. 'భావాభాసం' భావం యొక్క బాధితమయిన లేదా అపూర్ణమయిన ప్రతీతి. వీటినికూడా రసాంతరంగా స్వీకరించడానికి అర్థం కావ్య సరసత్వానికి వాస్తవమయిన ఆధారం భావమే అన్నది. విభావ, అనుభావాదులతో పరిపోషించబడినప్పుడు రస ప్రతీతి ఇతోధికంగా స్పష్టమవుతుంది. కాని అపుష్టదశలో కూడా రసవత్త లేదనడానికి వీలు లేదు; స్థాయి లేదా వ్యభిచారి భావం యొక్క సఫలమయిన అభివ్యక్తి రసాత్మకం అవుతుంది. 'భావోదయం', 'భావశాంతి', 'భావ సంధి' వల్ల భావాల సూక్ష్మతర దశలుకూడా రస ప్రతీతికి తగుతాయన్న సత్యం స్పష్టమవుతుంది. 'భావశబలత'లో ఏదో ఒక భావం కాకుండా, అనేక భావాల సమ్మిశ్రణం ఉంటుంది. ఆధునిక విమర్శన శాస్త్రంలో ప్రచారంలో ఉన్న "కావ్యానుభూతి ఏదైనా ఒక భావం అనుభూతి లేదా ఏకాత్మక అనుభూతి కాకుండా 'అనేక అనుభూతుల తంత్రం' " అన్న అభిమతానికి పూర్వాభాసమే 'భావ శబలత'ను రసకోటిలో పరిగణించడం. గుణాలనుకూడా రస ధర్మాలుగా పరిగణించారు; కాబట్టి చిత్తద్రుతి, దీప్తి, వివశత్వం కూడా. అంటే సర్వథా స్పష్టమయిన స్వరూపంలేని చిత్త వికారాలుకూడా రస పరిధిలోకి వస్తాయి. ఈ విధంగా 'రసం' ఒక వ్యాపకశబ్దం. అది 'విభావానుభావ వ్యభిచారి సంయుక్త స్థాయి'—అంటే అది పరిపాక దశనుమాత్రమే సూచించేదికాదు. కావ్యగత సంపూర్ణ భావ సంపద దానిలో అంతర్గతం అయి ఉంటుంది. పారిభాషిక శబ్దాలలో కాకపోతే అది కావ్యగత భావ సౌందర్యానికి పర్యాయం; శబ్దార్థగతమయిన చమత్కారం ద్వారా భావాస్వాదమే, లేదా భావ భూమికపై శబ్దార్థ సౌందర్యాస్వాదమే నిజానికి రసం. కావ్యానుచింతనం వల్ల లభించే రాగా

త్మకానుభూతికి ఉన్న అన్ని రూపాలు, అన్ని రకాలు - సూక్ష్మమూ - ప్రబలమూ అయినవి, సరళమూ - జటిలమూ అయినవి. క్షణికాలూ - చిరస్థాయి అయినవి; సంవేదన స్పర్శ, చిత్తవికార, భావబింబ, సంస్కార, మనోదశ, శీలాలు - అన్ని రస పరిధిలోకి వస్తాయి.

అందువల్ల తన వాస్తవ రూపంలో రస స్థితి మనోమయ కోశంలోనే అని భావించాలి. ఇది ఆత్మానందానికి పర్యాయం కాదు. ప్రారంభంలో రసపరికల్పన వస్తుపరమయిందే. రస సిద్ధాంత ప్రవర్తకుడయిన భరతుడి దృష్టిలో రసం పదార్థమే: 'రస ఇతి కః పదార్థః'; లోల్లటుడు, శంకుకుడిదాకా దాని యొక్క ఈ స్వరూపమే అంగీకరించబడింది. దానిని బ్రహ్మానంద సహోదరమంటూ కూడా భట్ట నాయకుడు ఈ అభిమతాన్ని పూర్తిగా నిషేధించలేదు. అభినవుడు శుద్ధాద్వైతానంద కల్పనలో దానిని రంగరించి, పూర్తిగా ఆధ్యాత్మికంగా మార్చివేశాడు. అది ఈనాటికీ ప్రచారంలో ఉంది. కాని అభినవుడుకూడా దాన్ని ఆత్మానందం కంటే వేరయిందనే భావించాడు. అయినప్పటికీ, దానిలో ఆత్మానంద తత్త్వ స్వీకారానికి కారణం ఏమిటంటే అభినవుడి దార్శనికమతానుసారం ఆనందం అన్నదాని కల్పన కేవలం ఆత్మానంద విషయంలోనే సాధ్యమవుతుంది. అక్కడ లౌకిక - అలౌకిక ఆనందంలో ఎలాంటి పామార్థికమయిన భేదం లేదు. కాబట్టి వ్యవహారదృష్ట్యా భావాభివ్యంజక శబ్దార్థాలచే ఉద్బుద్ధమయిన ఆనందమయ చైతన్యం పేరే రసం. ఈ ఆనందం స్వరూపాన్ని ఆత్మవాదులయిన ఆచార్యులు ఒక విధంగానూ, ఇతరులు మరొక విధంగానూ వ్యాఖ్యానించారు,

రసం-భారతీయ కావ్యసిద్ధాంతాలు

భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలో రససిద్ధాంతం అన్నిటికంటే ప్రాచీనమూ, ప్రధానమూ అయిన సిద్ధాంతం. అలంకార రీతి, ధ్వని, వక్రోక్తి, ఔచిత్య సిద్ధాంతాలు దీని తరవాతనే వచ్చాయి. అవీ రసాన్ని దృష్టిలో పెట్టుకొని వికసించినవే. అంతరంగం, బహిరంగం-ఆత్మ-దేహం ఇవి ఆధారంగా కావ్యాల వర్గ విభజన చేసేటట్లయితే, అలంకార, రీతి, వక్రోక్తులను దేహవాదానికి లేదా వస్తువాదానికి సంబంధించిన సంప్రదాయాలనీ, ధ్వని, ఔచిత్యాలను ఆత్మవాద సంప్రదాయాలనీ అనవచ్చు. ఆత్మవాద సంప్రదాయాలకు రస సిద్ధాంతంతోటి ప్రత్యక్షమూ, ఘనిష్ఠమూ అయిన సంబంధం ఉన్నది. ఒకరకంగా చూస్తే ధ్వని, ఔచిత్యాలు రెండింటి పరికల్పన రసం ఆధారంగా చేయబడింది. ఔచిత్య సిద్ధాంత ప్రవర్తకుడు ప్రారంభంలోనే స్పష్టంగా ఈ విధంగా చెప్పాడు: 'ప్రసిద్ధౌచిత్య బంధస్తు రసస్యోపనిషత్ పరా'. ధ్వనికారుడు రసం బదులు ధ్వనిని కావ్యాత్మగా పరిగణించాడనటంలో సందేహంలేదు. అయినప్పటికీ ధ్వని సిద్ధాంతమంతా రసభావనతో నిమగ్నమయిఉంది. ఆనందవర్ధనుడూ, ఆయనను అనుసరించిన ఇతర ధ్వనివాదులూ, పలుమార్లు రస ప్రాధాన్యాన్ని ఉగ్గడించారు. రసధ్వనిని కావ్యంలో ఉత్తమోత్తమ రూపంగా పరిగణించి. కావ్యాత్మ ధ్వని అనీ, ధ్వనికి ఆత్మరసమనీ నిరూపించారు. వాచ్యం కంటే చారుతరమయిన వ్యంగంపేరు ధ్వని. చారుత్వానికి గీటురాయి రసాత్మకత్వం. ఈ విధంగా ధ్వని శుద్ధరూపం రసధ్వనియే. అందువల్లనే రసమూ, ధ్వని సిద్ధాంతమూ దాదాపు ఒకటయి పోయాయి. సాధారణంగా ఆచార్యులెవ్వరూ వాటిలో భేదాన్ని

పరిగణించలేదు. నేటికీ రెండింటినీ విడదీయడం అంత సులభం కాదు. భేదం అసలు బలా
బలాలదే. ధ్వని సిద్ధాంతం భావ వ్యంజనకు- నేటి శబ్దావళిలో కల్పనాత్మక అభివ్యక్తికి,
రససిద్ధాంతం భావ తత్త్వానికీ, ప్రాధాన్యం ఇస్తాయి. అయితే ధ్వనివాదులు భావాన్ని, రస
వాదులు వ్యంజననూ చిన్నచూపు చూడరు. ఈ విధంగా కావ్యంలో ధ్వనికి, రసానికి ఉన్న
సహకారం కల్పనకు- భావనకు ఉన్న సహకారమే. రెండింటి వైరుధ్యం కూడా కల్పనకూ-
భావనకూ ఉన్న వైరుధ్యమే. కేవలం భావన వల్ల కాని, కేవలం కల్పనవల్లకాని కవిత్వం
సిద్ధించనట్టు, కేవలం భావాన్ని కాని, కేవలం ధ్వనినికాని ఆధారంగా గ్రహించే కావ్యం ఉండ
బోదు. రెండింటిలో ఉన్న పూర్ణ సహకారం వల్లనే కావ్యం సృష్టించబడుతుంది. కాని రెం
డింటిలో వైరుధ్యం ఏర్పడ్డా- రెండింటిలో ఉన్న ఆపేక్షిక ప్రాధాన్యాన్ని చూడవలసివచ్చినా
కల్పనకూ, భావానికి ఉన్న వైరుధ్యాన్ని లేదా ఆపేక్షిక ప్రాధాన్యాన్నిబట్టే నిర్ణయించవలసి
వస్తుంది. ఈ నిర్ణయం కష్టసాధ్యంకాదు. నేటి విమర్శన శాస్త్రంలో, కల్పనా- భావనలలో
భావనకే ప్రాముఖ్యం ఎక్కువ అని నిర్వివాదంగా నిరూపించబడింది. ఎందుకంటే కావ్య
సంవేద్యం భావమే కదా! కల్పన దాని సంప్రేషణకు సాధనం. ఈ సాధనం తప్పనిసరి
అయినా అది సంవేద్యంతో సమానం కాలేదు. ఈ యుగంలో అందరికంటే ప్రామాణికుడ
యిన విమర్శకుడు ఐ. ఏ. రిచర్డ్స్ మనో విజ్ఞానం ఆధారంగా కవిత్వాన్ని 'అనుభూతి
రూపంగా పరిగణించాడు. ఆయన ఉద్దేశించిన అనుభూతి శుద్ధభావానికి పర్యాయం కాకపోయినా
దాంట్లో కల్పనకు, విచారతత్త్వానికికూడా చోటు ఉంది. అయినప్పటికీ అనుభూతిలో భావ
ప్రాధాన్యం అసందగ్ధం. 'అనుభూతి' శబ్దమే భావ ప్రాధాన్యానికి ప్రమాణం.

వస్తువాదులయిన ఆచార్యులు కావ్య బాహ్య సౌందర్యంపట్ల మొగ్గు చూపుతారు. వా
భావాన్ని ఉపేక్షించరు కాని వారిదృష్టిలో అది అంత ప్రధానంకాదు. వారి అభిప్రాయానుసార
కథన చారుత్వం పేరే కవిత్వం. భావం, విచారం ఈ రెండింటిని అంతర్గతం చేసుకున్న కథ్య
కథన చారుత్వానికి అంగం లేదా ఉపకరణం. ఈ విధంగా సిద్ధాంతాలనుబట్టి రసం లేదా భా
సంపద కవిత్వానికి సారతత్త్వం కాదు ఉపకరణం మాత్రమే. ఉదాహరణకు అలంకార సిద్ధా
తానుసారంగా అలంకారాలు కావ్యశోభకు హేతువులు-అంటే కావ్య సౌందర్యం అలంకారాలమీ
ఆధారపడిఉంటుంది. కవిత్వం అలంకారంలో ఇమిడి ఉంటుంది. అలంకారాలు శబ్దార్థా
ధర్మాలు, సామాన్య ధర్మాలు కావు- అంటే సామాన్యభాషలో ఉపయోగించబడే ధర్మాలు
కావు. శబ్దార్థాలలో సౌందర్యాన్ని సృష్టించి, దానికి కావ్యరూపం కల్గించే విశిష్ట ధర్మాలు.
అలంకారం రెండురకాలని చెప్పబడింది. సామాన్యం, విశేషం. సామాన్యంలో వర్ణనశైలి
దృష్టితో కావ్యంలో ఉన్న ప్రసిద్ధ వర్ణ్య విషయాలను వివేచించారు. ఈవర్గంలో, కావ్యంలో
సమావిష్టమయి సౌందర్యాన్ని లేదా చమత్కారాన్ని సృష్టించేవిషయాలు లేదా వస్తువులు వర్ణి
చబడ్డాయి. ఇక్కడ కావ్యమంటే శబ్దార్థాలే. 'శబ్దార్థౌ కావ్యమ్'. ఇక్కడకూడా వస్తు
ముఖ్యం గాదు. దాని వర్ణనశైలే ప్రధానం. అందువల్ల 'సామాన్యాలంకారాల' లో దండి
వర్ణ్య విషయాలతోబాటు, కథా శిల్పాంగాలను కూడా, సంధి-సంధ్యంగాలను కూడా అభినివేశ
పూర్వకంగా గ్రహించాడు. నిజానికి ప్రబంధ కావ్యం 'సామాన్య అలంకారాల'కు స్థానం.
విశేషాలంకారవర్గంలో, అనుప్రాస, యమకం మొదలయిన శబ్దాలంకారాలతో పాటు ఉపమ

రూపకం మొదలయిన అర్థాలంకారాలు చెప్పబడ్డాయి. ఈ అలంకారాలు సామాన్యంగా ఉక్తి లేదా వాక్యం దాకానే పరిసీమితమయి ఉన్నాయి. సామాన్యంగా అని ఎందుకన్నామంటే అప్పుడప్పుడు మొత్తం సర్గలో కాని మొత్తం ప్రబంధంలో కాని శబ్దాలంకారాలు వ్యాపించి ఉంటాయి. రాఘవ పాండవీయంలో ఇలానే ఉంది. అయినప్పటికీ 'విశేషాలంకారాలు వాక్యానికి లేదా ఉక్తికి సంబంధించిన చమత్కారాలే. అందువల్లనే కుంతకుడు వాక్య వక్రతలో అర్థాలంకారాలను వివేచించాడు తాత్పర్యం మేమిటంటే 'సామాన్యాలంకారాలు' ప్రబంధ కావ్యానికి లేదా కథాకావ్యానికి సంబంధించినవి. విశేషాలంకారాలు, ముక్తకాలకు లేదా సూక్తి కావ్యాలకు సంబంధించినవి. వీటిలో తరవాత కాలంలో, విశేషాలంకారాలే ఉన్నవున్నట్లు స్వీకరించబడ్డాయి, రసాలంకారాల ద్వంద్వ ప్రసంగంలో అలంకారం అంటే శబ్దాలంకారం, అర్థాలంకారం అని గ్రహించబడింది. ఆధునిక శబ్దావళిలో చెప్పాలంటే వ్యాపకమయిన అర్థంలో అలంకారం కావ్య శిల్పానికి పర్యాయం, పరిసీమితమయిన అర్థంలో ఉక్తి చమత్కారానికి అభివ్యంజన శిల్పానికి పర్యాయం. విభావానుభావాదుల ప్రత్యక్ష ఉపస్థాపనచేత సులభంగా రససిద్ధికి అవకాశం ఉన్న నాట్యంతోనే రసానికి సంబంధం అని భావించే అలంకార సంప్రదాయం జన్మించింది. ఈ తర్కం ఆధారంగానే శబ్దార్థ రూపమయిన కావ్యంతో దానికి ప్రత్యక్ష సంబంధం ఉందని పరిగణించబడలేదు. పరిగణించడానికి వీలు లేదుకూడా. కావ్యానికిసారం శబ్దార్థసౌందర్యం - అలంకారమే అవుతుంది; ప్రబంధంయొక్క విస్తృతపరిధిలో అలంకారమంటే వర్ణనశైలీ సౌందర్యం, ముక్తకం లేదా సూక్తిలో ఉక్తి చమత్కారమని తాత్పర్యం. ఈ రెండింటిలోకూడా 'సామాన్యాలంకారాల' కల్పనకు రసానికి అంత దూరమయింది కాదు ఎందుకంటే రసంయొక్క విభావానుభావ పక్షంలో దానికి ప్రత్యక్ష సంబంధం ఉంది. కావ్యానికి వర్ణ్యవిషయాలు అయినవే రసానికి విభావానుభావాలు కదా. అలంకార వాదులయిన ప్రాచీనాచార్యులు ఈ సంబంధ సూత్రాన్ని గ్రహించలేదేమోనని అనిపిస్తుంది. అందువల్ల వారు కావ్యంలో రసాన్ని ఉపేక్షించారు. 'విశేషాలంకారం'లో చమత్కారం సాధారణంగా వాక్యందాకానే పరిసీమితమయి ఉంటుంది. అలంకార వాదులు శబ్దార్థగతమయిన చమత్కారాన్నే కావ్యానికి ఆధారంగా పరిగణించారు. కాని తద్వారా వ్యక్తమయిన భావాన్ని పరిగణించలేదు. ఒకానొక ఛందస్సులో ఉండే సౌందర్యం అందులో ప్రయుక్తమయిన సంగీతం మీదనో లేదా శబ్దార్థాలలో విహితమయిన సాదృశ్య విరోధ, సంగత్యాదుల చమత్కారమయమయిన కల్పనమీదనో ఆధారపడి ఉంటుంది. కాని ఈ ఉపకరణాలద్వారా వ్యక్తమయిన లేదా ఉద్బుద్ధమయిన భావంమీద ఆధారపడి ఉండదు అని వారు భావిస్తారు. వారు శబ్దార్థగతమయిన చమత్కారం వల్లనే కావ్యానంద ప్రతీతి జరుగుతుందని పరిగణిస్తారు, భావాన్ని వారు వదిలేస్తారు. శబ్దార్థగతమయిన చమత్కారంవల్ల సహృదయుడి చిత్తంలో మొదట ఏదో ఒక రకమయిన భావ సంస్కారం కలుగుతుందనీ, తద్వారా ఆనందప్రతీతి కలుగుతుందని వారు భావించరు లేదా వారికి తెలిసి ఉండకపోవచ్చు. ఏ శబ్దార్థ చమత్కృతినయితే తమ కవిత్వానికి పర్యాయం అని భావిస్తారో, దానికి ఆధారం తన్నిహితమయిన భావన అనికూడా వారు స్వీకరించరు. కవి ప్రతిభను అంటే సృజనాత్మకమయిన కల్పనాశక్తినయితే వారు పట్టుదలతో స్వీకరిస్తారు కాని దానికి ప్రేరకాలయిన భావ సంస్కారాలకు ఏ మాత్రం ప్రాధాన్య మివ్వరు. దీనికి విరుద్ధంగా రససామగ్రి లేదా భావసామగ్రి అలంకారసృష్టికి తప్పకుండా సాధనం అవుతుందని భావిస్తారు. విభావాను

భావ-వ్యభిచారి భావాదుల వర్ణనవల్లకూడా కవిత్వసృష్టి జరుగుతుంది. కాని ఈ విభావాదులు ప్రత్యక్షరూపంలో కవిత్వసృష్టిచేయవు. ఇవికూడా శబ్దార్థాలకు ఉపకారంచేస్తూ, వాటిలో చమత్కారాన్ని కలిగిస్తాయి. అంటే రసంకూడా అలంకారానికి అంగమే. అలంకార సంప్రదాయస్థాపనకు పూర్వమే రస సిద్ధాంతానికి విస్తృతమయిన, సర్వాంగీణమయిన వివేచన జరిగే ఉంది. రసమయాలయిన కావ్యాలు ప్రచురంగా లభిస్తూనే ఉన్నాయి. అందువల్ల రసాన్ని పూర్తిగా ఉపేక్షించడం సాధ్యం కాదు, అందువల్ల అలంకారవాదులు 'రసాన్ని', 'భావాన్ని' పూర్తిగా రూఢమూ-స్థూలమూ అయిన అర్థంలో గ్రహిస్తూ, వాటిని తమ సిద్ధాంతంలో అంతర్భావింపచేసుకోవడానికి 'రసవత్', 'ఊర్జస్వి' అన్న అలంకారాలను కల్పించుకొన్నారు. భావ-విభావసంపదతోకూడిన రసం అలంకారం దర్బారులో ఒక మామూలు సామంతుడిలా హాజరయింది. అయినప్పటికీ రసం పట్ల అలంకారవాదులందరి దృక్పథం ఒకలా లేదు. భామహ ఉద్భటుల దృష్టి ఎక్కువ ఔదాసీన్యంతో కూడుకొని ఉంటే, దండి-రుద్రటుల దృష్టి చాలా మటుకు స్నిగ్ధంగా ఉంది. తరువాతి కాలంలోని అలంకారవాదులకు రసప్రాధాన్యం పూర్తిగా తెలుసు. జయదేవుడివంటి ఉగ్ర అలంకారవాదుల కావ్య-సిద్ధాంతాలుకూడా రస-ధ్వని ప్రభావంతో కూడుకొని ఉన్నాయి. దీని సారాంశమేమిటంటే రసానికి సంబంధం అసలు నాటకంతోనేనన్న భ్రాంతి ఉన్నన్నాళ్లు, మొదట్లో, అలంకారసంప్రదాయంలో రసం ఉపేక్షించబడింది కాని ఈ భ్రాంతి తొలగిపోయిన తరవాత, అలంకారానికి, రసానికి ఉన్న సంబంధాలు ఇంకా చక్కబడ్డాయి- శుద్ధ అలంకారశాస్త్రగ్రంథాలలోకూడా రసాన్ని, ధ్వనిని గురించి విస్తారంగా వివేచన జరిగింది: అలంకార ప్రాధాన్యం తగ్గలేదు కాని రస ప్రాధాన్యం పెరిగింది. ఇదివెంత మటుకు వచ్చిందంటే తరవాతి కాలపు ఆలంకారికులను, జయదేవుణ్ణికూడా, అలంకారవాదులనకుండా, అలంకార ప్రియులనడం సమంజసంగా తోస్తున్నది. రెండింటి సహయోగం సమస్యను తీసుకొంటే, అసల వివాదానికి తావేలేదు. సాదృశ్య మూలకాలయిన అలంకారాలు విభావ స్వరూపాన్ని విశదమూ, గ్రాహ్యమూ అయ్యేటట్టు చేస్తాయి. ఇంకా చాలా అలంకారాలు కల్పనను ఉద్దీప్తం చేసి, భావాలను తీవ్రం చేస్తాయి. ఇంతేకాదు, అసలు సత్యమేమిటంటే అలంకారాలు రసానికి ఉపకారకాలేకాక, రసాభివ్యక్తికి తప్పనిసరిగా ఉండాల్సిన మాధ్యమాలు (సాధనాలు). కావ్యభాష (రసాభివ్యక్తి)- విస్తృత అర్థంలో అలంకృతమయ్యే ఉంటుంది. ఎవరయినా సమర్థుడయిన కవి చమత్కార విహీన శబ్దార్థాల ద్వారా రమణీయార్థాన్ని లేదా భావాన్ని ప్రతిపాదించలేడు. సమర్థుడయిన విమర్శకుడు దానిని నిరూపించనూ లేడు. అయితే, దీని తరవాత, ఆలంకారికుడు భావసౌందర్యంతో అసంపృక్తమయ్యే శబ్దార్థాల చమత్కారాన్ని పారిభాషిక శబ్దాలలో చెప్పాలంటే చిత్రకావ్యాన్ని- సృష్టిస్తే అది సహృదయుడి మనఃప్రీతికి తగినదవుతుందా? ఇక్కడే రసానికి, అలంకారానికి ఉన్న తారతమ్యం నిర్ణయించబడుతుంది అని నేననుకొంటాను. ఆధునిక విమర్శన శాస్త్రంలో అలంకారం లేదా వస్తువిధానం లేదా బింబయోజన- వీటి ప్రాధాన్యం కేయూర, భుజ బంధాలతో సమానం కాదు. వాటిని ఎప్పుడంటే అప్పుడు విడిగా తీసివేయవచ్చు. వీటి ప్రాధాన్యం శరీరం యొక్క ఆకారం, వర్ణం కంటే ఎక్కువయింది, అయినప్పటికీ దానిని ప్రాణతత్త్వంగా పరిగణించలేదు. ఇది సరియైనదే. అలంకారాన్ని కవిత్వానికి పర్యాయంగా అంగీకరించిన తరవాత కళ కేవలం చమత్కారసృష్టి

అనీ, అనుభూతియొక్క సంప్రేషణ, లేదా అభివ్యక్తి కాదనీ, కళకున్న బహుమాన్య భవ్య లక్ష్యాలను సాధించడానికి బదులు కేవలం కుతూహలం రేకెత్తించినంత మాత్రాన కావ్యకృతిత్వం పని ముగుస్తుందనీ భావించడం కూడా తప్పనిసరి అయిపోతుంది.

అలంకార సంప్రదాయం వలెనే రీతి సంప్రదాయంకూడా రసానికి అంత అనుకూలంగా లేదు. వామనుడి అభిప్రాయానుసారం రీతి కావ్యానికి ఆత్మ. రీతికి ఆధారభూత గుణాలయిన ఇరవయ్యింటిలో ఒకటయిన కాంతి అన్న అర్థగుణానికి రసం మూలతత్త్వం, ఈవిధంగా రీతి సిద్ధాంతంలో రసం రీతికి ఒక పోషకతత్త్వం. రసదీప్తి రీతియొక్క శోభను పోషిస్తుంది. అదే దాని సార్థక్యం. రసానికి గుణంతో ప్రత్యక్ష సంబంధం. శబ్దార్థరూపమయిన కావ్యానికి గుణం నిత్యధర్మం. అందువల్ల కావ్యానికి ఉన్న నిత్యధర్మంతో రసానికి సంబంధం స్థాపించబడుతుంది. కాని దానిఅవస్థితి ఏదో ఒక్కగుణంలో మాత్రమే. కాబట్టి దాని ప్రాధాన్యం తక్కువయిపోతుంది. అటు రస సిద్ధాంతానుసారం రసం కావ్యాత్మ, పద సంఘటన రీతి అంగ సంస్థానం లాంటిది.

వర్ణవిన్యాసం, శబ్దవిన్యాసంతో నిర్మితమయిన రీతి గుణంమీద ఆధారపడి ఉంటుంది గుణాలు రసధర్మాలు, కాబట్టి గుణంకారకంగా రీతికూడా రసానికి సంబంధించినదే అయిపోతుంది. అలంకారంవలెనే రీతికూడా రసానికి ఉపకారకమే, ఉక్తిచమత్కారంవల్ల రసవ్యంజనకు సహాయం లభించినట్లు, అందమయిన పదరచనవల్లకూడా సహాయం లభిస్తుంది. శబ్దార్థాలమీద ఆధారపడిన రచనాచమత్కారం పేరు రీతి. అది మాధుర్యం. ఓజస్సు లేదా ప్రసాదగుణం ద్వారా చిత్తాన్ని ద్రవితం, దీప్తం, విశదం చేస్తూ, రసదశకు తీసుకొచి వెళ్ళడానికి సాధనరూపంగా సహకరిస్తుంది. అందువల్ల రససిద్ధాంతంలో రీతికి నిశ్చితస్థానమున్నది. అది దానిని తగువిధంగా ఉపయోగించుకొంటుంది. సాపేక్షిక ప్రాధాన్యంమాటవస్తే, రెండింటి స్థితి సర్వథా స్పష్టమయింది. 'రీతి'యొక్క శబ్దార్థమే అది 'విధి' మాత్రమనీ, తత్త్వంకాదనీ నిరూపిస్తుంది. విధికి తన ప్రాధాన్యం ఉండనే ఉన్నది. అనేక సందర్భాలలో– కావ్యం సందర్భంలోకూడా– అది క్రియకుమూలాధారమవుతుంది. అయినప్పటికీ అది తత్త్వానికి సమానమూ లేకపోతే అంతకుమించిందీకాదు. రమణీయశబ్దవిన్యాసంవల్ల అర్థంలో రమణీయత్వం వస్తుందా లేదా రమణీయార్థసంస్పర్శ వల్ల శబ్దావళి చమత్కారయుక్తం అవుతుందా ? అసలు విషయం ఏమిటీ అన్న ప్రశ్నకు అర్థం యుక్క రమణీయత్వంవల్ల శబ్దవిన్యాసం రమణీయమవుతుందన్నది స్పష్టమయిన జవాబు. అప్పుడప్పుడు రమణీయమయిన శబ్దంవల్ల అర్థసంస్కారం జరుగుచుందన్నట్లనిపిస్తుంది– ఒకశబ్దం సమానమయిన అర్థంఉన్న మరోశబ్దాన్ని వాడినందువల్లా శబ్దక్రమంలో మార్పుచేసినందువల్లా అర్థం ఇంకా రమణీయమవుతుంది. కాని నిజానికి అలా జరగదు, జరిగినట్లనిపిస్తుంది. అభీష్టమయిన భావాభివ్యక్తికి మూలశబ్దం లేదా శబ్దక్రమం ఉపయుక్తమయినది కాదు, అందువల్ల అర్థరమణీయత్వం బాధితమవుతుంది. ఉపయుక్తమయిన శబ్దం, క్రమం ఏర్పడగానే అభీష్టమయిన అర్థం అనాయాసంగానే అభివ్యక్తమయింది. అభీష్టమయిన అర్థమే రమణీయార్థం. శబ్దం లేదా క్రమం తనంతటతాను రమణీయం కాజాలదు, నిజానికి శబ్దం ప్రతీకమాత్రమే కదా. పైనచెప్పబడిన దాని రమణీయత్వానికి ఆధారం 'రమణీయ అర్థమే'. శబ్దం దానికి ప్రతీక. అర్థరమణీయకతకు ఆధారం నిశ్చయంగా భావమే.

'రమణీయము'ంటే 'దేనిలోనయితే శ్రోత చిత్తం రమిస్తుందో' అది. శ్రోత చిత్తవృత్తి సంవాదం చిత్తవృత్తితో అంటే భావంతోనే జరుగుతుంది. ఈ విధంగా అర్థరమణీయత భావరంజితమయ్యే ఉంటుంది, మన బోధవృత్తితోపాటు చిత్తవృత్తినికూడా ప్రభావితంచేసే అర్థమే రమణీయంగా ఉంటుంది. తత్ఫలస్వరూపంగా అర్థబోధతోపాటు భావాన్ని ఉద్బోధించే శబ్దమే రమణీయంగా ఉంటుంది. శబ్దాల క్రమం లేదా విన్యాసం విషయంలోకూడా ఇదే సత్యం. కాబట్టి శబ్దార్థాలయొక్క, వాటి విన్యాసంయొక్క చారుత్వానికి ఆధారం భావమేఅన్న విషయంలోవివాదానికి అవకాశం లేదు. రీతి సిద్ధాంతం ఈ నిమిత్త-నైమిత్తిక క్రమాన్ని వ్యత్యస్తం చేసింది. అదే దాని పతనానికి హేతువయింది.

వక్రోక్తికారుడి దృష్టి ఇంకా ఎక్కువ ఉదారమయింది. కుంతకుడు కావ్యలక్షణ ప్రయోజనాలలో రసప్రాధాన్యాన్ని ముక్తకంఠంతో ఉగ్గడించాడు. లక్షణాంతర్గతంగా కుంతకుడు వక్రకవి వ్యాపారంతోపాటు తద్విదాహ్లాదకారిత్వాన్నికూడా అనివార్యమని పరిగణించాడు. ప్రయోజనవిషయంలోనయితే ఆయన ఇలా స్పష్టంగా చెప్పాడు:

'చతుర్వర్గ ఫలాస్వాదమప్యతిక్రమ్య తద్విదామ్ ।
కావ్యామృత రసేనాంతశ్చమత్కారో వితన్యతే' ॥ (1. 5)

(అంటే కావ్యామృతరసం, దాన్ని అర్థంచేసుకొనే (సహృదయుల) అంతఃకరణంలో చతుర్వర్గ రూప ఫలస్వాదంకంటేకూడా ఎక్కువయిన చమత్కారాన్ని కలిగిస్తుంది.) అదీగాక 'తద్విద్' అంటే అర్థం కుంతకుడి శబ్దావళిలో కేవలం కావ్యమర్మజ్ఞుడే కాదు- 'తద్విద్' అన్నదానికి 'సరసాత్ముడు', ఆర్ద్రచేతస్కుడు', 'రసాది పరమార్థజ్ఞుడు'- అంటే రసమర్మజ్ఞుడని స్పష్టమయిన అర్థం. ఈవిధంగానే కావ్యభేదం, కావ్యవస్తువు, కావ్యమార్గంలోకూడా రసస్థానం అతి ప్రధానమని భావించబడింది. కావ్యంలో సర్వశ్రేష్ఠ రూపం ప్రబంధం, ప్రబంధానికి ఆధారతత్త్వం (కథకాదు) రసమే:

'నిరంతర రసోద్గారగర్భసందర్భనిర్భరాః ।
గిరః కవీనాం జీవంతి న కథామాత్ర మాశ్రితాః' ॥

4-3-4 అంతశ్శ్లోకంత

(అంటే వక్రోక్తి సిద్ధాంతంలో కావ్య పరమతత్త్వం రసమే. కావ్యవస్తువుకు కుంతకుడు రెండుభేదాలు చెప్పాడు; స్వభావప్రధానం, రసప్రధానం. ఈ రెండింటిని రసస్వరూపంగా పరిగణించాడు:)

"ఈ విధంగా స్వభావ ప్రాధాన్యమూ, రసప్రాధాన్యమూ ఉన్న రెండురకాల వర్ణ్య విషయవస్తువుయొక్క సహజసౌకుమార్యంతో రసస్వరూప శరీరమే అలంకార్యతకు తగినటువంటిది" (వక్రోక్తి జీవితం 3-11కివృత్తి) ఈ వర్ణ్యవస్తువుకు చేతనమని, జడమని ఇంకా రెండు భేదాలున్నాయి. ఇందులో చేతనమే ముఖ్యం, దానికోసం రసాదులను పరిపోషించడం తప్పనిసరి, జడం వర్ణనకూడా కావ్యానికి అంగమే. కాని జడం, అంటే ప్రకృతిదృశ్యాల; లేదా పదార్థాల ఈ వర్ణన తన రసోద్దీపన సామర్థ్యం కారణంగానే కావ్యమవుతుంది. సారాంశ

మేమిటంటే నిజానికి వర్ణ్యవస్తువు తన రస నిర్భరత్వం కారణంగానే కావ్యంలో గ్రాహ్యమవుతుంది. కావ్య మార్గాల వివేచనలోకూడా రసప్రాధాన్యం అసందిగ్ధమయింది, సుకుమారం, విచిత్రం, అన్న రెండుమార్గాలలోకూడా రస చమత్కారం ఉండనే ఉంటుంది. సుకుమారవర్గం 'రసాదిపరమార్థజ్ఞమనః సంవాద సుందరం' అంటే రసరహస్యాన్ని తెలిసిన సహృదయుల మనస్సులకు అనురూపంగా ఉండటం వల్ల సుందరంగా ఉంటుంది. విచిత్రమార్గం కమనీయ వైచిత్ర్యంతో పరిపోషితం కావడంతోపాటు సరసాకూతం– కుంతకుడి మాటల్లో 'రసనిర్భరాభిప్రాయం' (రసనిర్భరమయిన అభిప్రాయంతోయుక్తం) కూడా అయిఉంటుంది: అటు మూడవమార్గం కూడా, పై రెండింటికీ భిన్నరూపం కావడంతో, రసపుష్టం అయిఉండాలి. ఈ విధంగా మూడు మార్గాలలోకూడా రసప్రాధాన్యం తప్పనిసరి.– చివరకు రసవత్ అలంకారాన్ని నిషేధించి, రసంఅలంకార్యతను పునఃప్రతిష్ఠించి కుంతకుడు రసంపట్ల తన పక్షపాతాన్ని తిరుగులేని రూపంలో వ్యక్తంచేశాడు. అలంకారవాదులు ఏ ఆయుధంతోనయితే రస సిద్ధాంతాన్ని ప్రతిఘటిస్తున్నారో, కుంతకుడు దాన్నే వమ్ముచేశాడు. రసాన్ని అలంకారం అనడం సర్వథా అనుచితమని ఆయన అభిప్రాయం. కాని రస తత్త్వ విధానంతో, సహృదయులకు ఆహ్లాదకారి కావడంచేత, రససమానంగా అయ్యే అలంకారాన్ని రసవత్ అనవచ్చు. ఈవిధంగా అంటే రస చమత్కారంవల్ల ఈ అలంకారం సమస్త అలంకారాలకు ప్రాణం. కావ్యానికి అద్వితీయ సారతత్త్వమయిపోతుంది. (1.14) ఇక్కడ కుంతకుడు రస సిద్ధాంత కేంద్ర బిందువు దగ్గరకే చేరుకొన్నాడు: రసప్రభావంచేత చమత్కారయుక్తమయినదీ, భావనయొక్క వైచిత్రితోకూడుకొని ఉన్నదీ అలంకారంయొక్క వాస్తవరూపం. అంటే అలంకారంలోకూడా రసప్రాధాన్యంచేతనే కవిత్వం ఉద్భవిస్తుంది. కేవలం శబ్దార్థ క్రీడ కవిత్వం కాదు. రస ప్రాధాన్యాన్ని సమర్థించేది ఇంతకుమించి ఏమి ఉంటుంది?

అయితే ఇప్పుడు ఒక ప్రశ్న. కుంతకుడు ఒకవైపు 'సాలంకారస్య కావ్యతా' అనీ, 'వక్రోక్తిః కావ్య జీవితమ్' (అంటే అలంకార రూపమయిన వక్రోక్తియే కావ్యానికి ప్రాణం) అనీ, మరోవైపు రసం కావ్యానికి పరమతత్త్వమనీ అన్నాడు. అలాంటప్పుడు ఈ రెండు అభిమతాలకూ సామంజస్యం కుదర్చేదెట్లా? రెండింటికి వాస్తవమయిన సంబంధం ఏమిటి? రెండింటిలోని తారతమ్యాన్ని నిర్ణయించేదెలాగా? ఈ ప్రశ్నకు జవాబు కష్టంకాదు. వక్రోక్తి సిద్ధాంతం ప్రకారం కావ్యప్రాణం వక్రోక్తియే. మేము 'వక్రోక్తి జీవితమ్' అన హిందీ గ్రంథానికి వ్రాసిన భూమికలో స్పష్టం చేసినట్లు వక్రోక్తి ఉక్తి చమత్కారంమాత్రమే కాక, కావ్యకళకే పర్యాయపదం. 'వక్రోక్తి కావ్యజీవితమ్' అన్నదానికి ఆశయం, మానసిక శాస్త్ర విమర్శకులు అనుకొన్నట్లు 'కావ్యం' అంటే అనుభూతికాదు, అది కళ అని అర్థం. ఈ కళా నిర్మాణానికి కవి శబ్దార్థాలలోని ఎన్నో విభూతులను వాడుకొంటాడు. అందులోను అర్థానికిఉన్న ఎన్నో విభూతులలో (సంపదలలో) రసం అన్నింటికన్నా విశిష్టమైనది అందు వల్ల రసం వక్రోక్తికి పరమనిధి లాంటిది. కావ్యానికి ఉన్న ప్రాణచేతన వక్రతే కాని ఈ వక్రతా సమృద్ధికి ముఖ్యమయినఆధారం రససంపదే. ఈ విధంగా రసంతో వక్రోక్తికీ ధ్వనికీ, ఉన్న సంబంధంలాంటిదే వక్రోక్తికి, రసానికి ఉన్న సంబంధం. కావ్యానికి ఆత్మవక్రత, ఆ వక్రతకు సారసర్వస్వం రసం. రెండింటి తారతమ్యవిషయంలో మళ్ళీ కావ్యంలోని కళా

పక్షానికి, భావపక్షానికీ ఉన్న అపేక్షికృతమైన ప్రాధాన్యాన్ని గురించిన ప్రశ్న తలెత్తుతుంది. దీనికి జవాబు మేము ముందేచెప్పాం.

ఔచిత్యసిద్ధాంతాన్ని గురించి వేరే వివేచనకు అవసరంలేదు. ఎందుకంటే ఔచిత్య సిద్ధాంత పరికల్పన రససిద్ధాంత పరిధిలోనే జరిగింది.

పై వివేచనవల్ల భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలో ప్రచారంలో ఉన్న ఇతర మూలసిద్ధాంతాలలో రససిద్ధాంతానికి ఉన్న సంబంధం స్పష్టమయిపోతుంది. ఈ సందర్భంలో ఉపయోగకరమయిన కొన్ని నిర్ణయాలు చేయవచ్చు.

1. భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలో అన్నింటికంటే ప్రాచీనమూ, వ్యాపకమూ, బహుమాన్యమూ అయింది రససిద్ధాంతం. మొదట్లో రసంయొక్క విభావ, అనుభావాదుల ఉపస్థాపన నాట్యంతోనే సాధ్యపడుతుందనీ, అందువల్ల దాని నిజమయిన క్షేత్రం నాట్యమేనని ఒక భ్రమ లాంటిది ఏర్పడింది. ఈ భ్రాంతి పరిణామస్వరూపంగా కావ్యక్షేత్రంలో, శబ్దార్థ పరిధిలో, రసంకంటే భిన్నమయిన ఆత్మభూత తత్త్వాన్ని అన్వేషించటానికి ప్రయత్నం కొనసాగింది. దాంతో శబ్దార్థగతమయిన చమత్కారానికి ఉన్న రెండు ప్రముఖ రూపాలు అలంకారం, రీతి- ముందుకువచ్చాయి. కాని ఈ భ్రాంతి త్వరలోనే తొలగిపోయింది. శబ్దార్థ క్షేత్రంలోనే విభావాదుల ప్రస్తుతికి ఆస్కారం కనిపించింది. ఆనందవర్ధనుడు ధ్వనిస్థాపన ద్వారా శబ్దార్థాలలో నిహితమయి ఉన్న శక్తులను అభివ్యక్తీకరించాడు, 'వ్యంజన'ను స్థాపించడం ద్వారా విభావాదులను ప్రతిపాదించగలిగిన నాట్యసామాగ్రిలేని లోపాన్ని పూరించాడు అభినవగుప్తుడు ఈ సత్యాన్ని ఇంకా స్పష్టంచేశాడు. కావ్యానికి రసంతో సముచితమయిన సంబంధం స్థిరపడింది. శబ్దార్థ సందర్భంలోనే రససిద్ధాంతం సంపూర్ణంగా ప్రతిష్ఠించబడింది

2. ధ్వని సిద్ధాంత స్థాపనకు ముందు అలంకార-రీతి సిద్ధాంతాలలోకూడా రసం బొత్తిగా ఉపేక్షించబడలేదు. అలంకారవాదులు రసవదలంకార రూపంలోనూ, రీతివాదులు రీతికి ఆధారభూతమయిన గుణానికి పోషకతత్త్వరూపంలోనూ రసాన్ని శబ్దార్థ = కావ్యశోభాదాయకధర్మంగా పరిగణించారు. ధ్వనిసిద్ధాంతస్థాపన తరవాతకూడా ఈ భావధార వక్రోక్తి సిద్ధాంతరూపంలో వ్యక్తమయింది. కుంతకుడు వక్రతను కావ్య ప్రాణచేతనగా భావించినప్పటికీ, రసంపట్ల అతని మనస్సులో తీవ్రమయిన ఆకర్షణ ఉండేది- వక్రతా సమృద్ధికి ముఖ్యమయిన ఆధారంగా ఆయన రసాన్ని పరిగణించాడు.

3. ఈవిధంగా భారతీయ కళావాదం క్రమంగా అలంకార, రీతి, వక్రోక్తి సిద్ధాంతాలలో ప్రస్ఫుటితమయింది. వక్రోక్తి పరికల్పనలో దాని సంపూర్ణ వికసిత రూపం కనిపిస్తుంది ఈ సిద్ధాంతాలలో కావ్యాన్ని మూలతః కళగానూ అనుభూతిని దాని పోషకతత్త్వంగానూ పరిగణించారు.

4. పూర్తిగా సుప్రతిష్ఠితమయిపోయిన తరవాత రససిద్ధాంతం కూడా అలంకారాలనూ రీతినే కాకుండా కళకు ఉన్న ఇతర తత్త్వాలను కూడా సముచితంగా ఉపయోగించుకొన్నది. సాధారణంగా అలంకారాన్ని ఆభూషణంగానూ, రీతిని అంగసౌష్ఠవంగానూ పరిగణించారు; కాని ఇది కేవలం స్థూలమయిన పరికల్పన. తాత్త్వికమయిన దృష్టితో చూస్తే గుణం, అలంకారం మొదలయిన ఇతర కళాసాధనాలను విభావాదుల సాధారణీకరణానికి, తద్వారా

భావాన్ని వ్యక్తిసంసర్గాలనుంచి విముక్తంచేసి, ఆస్వాద విషయంగా చేయటానికి అవసరమని నిరూపించబడింది. శబ్దార్థాల కళాత్మక ప్రయోగం లేకుండా విభావ, అనుభావాదుల సాక్షాత్ ఉపస్థాపన సాధ్యపడదు, వాటి సాధారణీకరణకూడా సాధ్యపడదు. అంటే దేశకాలబంధాల నుంచివిముక్తమయిన సర్వ సహృదయ గమ్యమయిన రూపకల్పనకే వీలుపడదు. అంతే కాకుండా స్థాయిభావ నిర్విఘ్న ప్రతీతి సాధ్యపడదు. కాబట్టి అలంకారం, గుణం (రీతి), బింబవిధానం, ప్రబంధ కల్పన మొదలయినవన్నీ రసానికి సహాయక సాధనాలు. రసప్రతీతికి అవి తప్పని సరిగా అవసరపడతాయి.

5. ఆధునిక విమర్శనశాస్త్ర శబ్దాలలోచెప్పాలంటే కావ్యంకలో భావతత్త్వానికి అనుభూతితత్త్వంతో ఉన్న సంబంధమే అలంకార-రీతి-వక్రోక్తులకు రసంతో ఉన్నది. కావ్యంలో రెండింటి సమన్వయం అవసరం. నిజానికి ఈనాడు రెండింటితాదాత్మ్యమే కావ్యమని పరిగణించబడుతున్నది. కళ లేదా కళాత్మకమయిన అభివ్యక్తి లేకుండా భావసంపద కేవలం అనుభవానికి చెందిన విషయము ఉండిపోతుంది. భావనాసంస్పర్శలేకుండా ఉన్నకళ శబ్దక్రీడా మాత్రమయిపోతుంది. రెండింటి విషయంలో అతివాదంవల్ల నష్టం జరిగింది. కళారంగంలో అతివాదం కారణంగా అనర్థం జరుగుతూనే వచ్చింది. కనక రస సంబంధమయిన అతివాదం కూడా ఆమోద యోగ్యం కాజాలదు: భావవిరహితమయిన కళ ఎలా కావ్యం కాదో, అలాగే భావోద్గారంకూడా కావ్యం కాదు. ఎందుకంటే అలాగని అనుకొన్నట్లయితే ప్రతివ్యక్తిలోని హర్ష-విషాదాల ఉద్రేకం కావ్యమయిపోతుంది.

6 ధ్వనికి రసానికి ఉన్న సంబంధం ఇంకా ఆంతరంగికమయింది. ఎందుకంటే రెండింటి పరికల్పన సహృదయనిష్ఠమయింది. రససిద్ధాంతం కల్పనాత్మక భావనను కవిత్వానికి ప్రాణతత్త్వమని పరిగణిస్తుంది. ధ్వనిసిద్ధాంతం భావరంజితమయిన కల్పనను కావ్యానికి ప్రాణతత్త్వంగా భావిస్తుంది. రెండింటిలో భేదం అంతే. నిజానికి ఈభేదం ఎంత సూక్ష్మమయినదంటే తరవాతి కాలంలో ఇది లుప్తమే అయిపోయింది. కాని రెండింటి వేర్వేరు అస్తిత్వాన్ని (ఉనికిని) స్వీకరించాలంటే, ఈ భేదాన్ని దృష్టిలో ఉంచుకోవాలి.

7. ఔచిత్యసిద్ధాంతం రససిద్ధాంతంలోనుంచే వికసించినది. కాబట్టి ఒకరకంగా దానికి అంగమే. రసం పరిధిలోనే ఔచిత్యంయొక్క స్థితీ, సార్థక్యమూ ఉన్నాయి.

8. ఈ విధంగా రససిద్ధాంతం అతివ్యాపకమయిన సిద్ధాంతం. దాని దృక్పథంలో వివేకంచే సమర్థించబడిన సహిష్ణుత్వం కనిపిస్తుంది: అనుభూతి పరిధిలో ఉండి, అలంకారం, రీతి, గుణం, వక్రత, ధ్వని- వీటన్నింటితో పూర్తిగా సహకారాన్ని పొందుతుంది శబ్దార్థాలతో భావనకు ఉన్న సంబంధం నశించిపోయిందంటే. దాని ఓర్పు నశిస్తుంది. ఈ దృష్ట్యా ధ్వనిసిద్ధాంతాన్ని ఇంకా ఉదారమయిందని అనవచ్చు. కాని ఈ ఔదార్యంమూలాన ఎక్కువ చెల్లించుకోవలసివచ్చింది. ఎందుకంటే దీనివల్ల దాతయొక్క స్వరూపానికే నష్టం కలుగుతుంది. ఆదాతకు 'అధమ' అనే బిరుదు పొందవలసివస్తుంది. అలాంటప్పుడు ఇంత ఔదార్యం దేనికి ?

9. సహయోగం లేకపోయినప్పుడు ప్రతియోగం లేదా తారతమ్యాన్ని గూర్చిన ప్రశ్న తలెత్తినపుడు, రసం రూపం ఇంకా సముజ్జ్వలమవుతుంది. ఇతర సిద్ధాంతాల సందర్భంలో రసస్థితి ఈ క్రిందివిధంగా ఉంటుంది:

అలంకార సిద్ధాంతం : శబ్దార్థ-(ఉక్తి-) చమత్కారం + ఆనందం = కావ్యాస్వాదం
రీతిసిద్ధాంతం : శైలిసౌందర్యం + ఆనందం = కావ్యాస్వాదం
వక్రోక్తి సిద్ధాంతం : కవి వ్యాపారం లేదా కళ + ఆనందం = కావ్యాస్వాదం
ధ్వనిసిద్ధాంతం : రమణీయమయిన (భావప్రేరితమయిన) కల్పన + శబ్దార్థమయ మయిన అభివ్యక్తి + ఆనందం = కావ్యాస్వాదం
ఔచిత్య సిద్ధాంతం : భావప్రేరితవివేకం + శబ్దార్థమయమయిన అభివ్యక్తి + ఆనందం = కావ్యాస్వాదం
రససిద్ధాంతం : కల్పనాత్మకమయిన భావన + శబ్దార్థమయమయిన అభివ్యక్తి + ఆనందం = కావ్యాస్వాదం

పైవాటన్నింటిలోను ఆనందతత్త్వం సమానంగా ఉన్నది: దానిని తీసివేసిన తర వాత అలంకారం, రీతి, వక్రోక్తి, ధ్వని, ఔచిత్యంతో రసం తారతమ్యానికి అర్థం వరసగా ఉక్తిచమత్కారం, శైలి, కళ, రమణీయమయిన కల్పన, భావప్రేరితమయిన వివే కంతో కల్పనారమణీయమయిన భావనాతారతమ్యం. దీన్ని నిర్ణయించడం కష్టం కాదు- నిజానికి కావ్యంలో అన్నింటికీ ప్రాధాన్యమున్నప్పటికీ, ఇందులో ఏ ఒక్కటికూడా భావంతో సరితూగలేదు. ఎందుకంటే సంపూర్ణ జీవితానికే ప్రేరకతత్త్వం భావం: జీవితంలో భావ ప్రాధాన్యంచేతనే రసం కలుగుతుంది. శీల సౌభాగ్యానికి, జీవితపు విలువలకు ఆధారం భావమే. భావంద్వారా సిద్ధించే ఆనందరూపమే అన్నింటికన్నా ప్రబలమూ, గంభీరమూ అవు తుంది. భావంతో అసంపృక్తమయిన కల్పనాచమత్కారం లేదా శైలి లేదా ఉక్తిచమత్కా రం కుతూహలాన్ని మించింది కాదు. సహృదయుడి సంస్కారంలో తావు ఏర్పరచుకొన్న తత్త్వమే కావ్యంలో స్థాయిత్వాన్ని పొందుతుందనీ, ఆ తత్త్వం భావమనీ తర్కం ద్వారానే కాకుండా అనుభవం ఆధారంగాకూడా స్వతస్సిద్ధమే. కాబట్టి కావ్యంలో అన్ని ఇతర తత్త్వాల కంటె భావానికి ఉన్న గౌరవం అక్షుణ్ణమయిందిగా ఉంది, ఉండగలదు. ఈ నిష్పత్తిలోనే కావ్యశాస్త్రంలోని విభిన్నసిద్ధాంతాలకంటే రససిద్ధాంత ప్రాధాన్యం అక్షుణ్ణంగా ఉన్నది, ఉండ గలదు.

రసం, పాశ్చాత్య కావ్యశాస్త్రంలోని వేర్వేరు వాదాలు

పాశ్చాత్య కావ్యశాస్త్ర చరిత్రలో ఎన్నో వాదాలు ప్రవర్తిల్లుతూవచ్చాయి. వీట న్నింటికీ సాధారణంగా రెండు రూపాలు- ఒకటి చారిత్రకమూ, రెండవది తాత్త్వికమూ. ప్రతివాదమూ ఒక విశిష్టమయిన చారిత్రక పరివేషం(పరిధి)లో ఉద్భవించింది. కాబట్టి దానికి ప్రారంభిక సమయ-సాపేక్షమయిన అర్థం ఉంది - కాని కాలాంతరంలో అది ఒక అభిమతా నికి- జీవితం, కావ్యంపట్ల ఒక విశిష్ట దృక్పథానికి వాచకం అయిపోయింది. అది దేశకాల బంధనాలకు అతీతమయి పోయింది. ఒకరకంగా చూస్తే ప్రతి వాదానికీ కావ్యతత్త్వం, రూపం రెండింటిపట్ల తన విశిష్ట దృక్పథం ఉంది. అయినప్పటికీ కొన్నింటిలో తత్త్వం ప్రధానమ యితే కొన్నింటిలో రూపం- ఈ దృష్ట్యా స్థూలంగా వాటిని రెండు వర్గాలుగా విభజింపవచ్చు. అభిజాత్యవాదం, స్వచ్ఛందతావాదం, ఆదర్శవాదం, యథార్థవాదం- వీటిలో వస్తువు(భావన- విచారం) కు ప్రాధాన్యం, రూపానికి అంత ప్రాధాన్యం లేదు. అభివ్యంజనావాదం, ప్రభావ

వాదం, ప్రతీకవాదం మొదలయినవాటిలో రూపం ప్రధానం, వస్తువు గౌణం. మొదట్లో వీటి మధ్య ఉగ్రమయిన వ్యతిరేక భావం ఉండేది. ఆ తరవాత సమన్వయం, సామంజస్యం చేకూర్చటానికి ప్రయత్నాలు జరిగాయి. చివరకు వ్యతిరేకతలోని ఉగ్రభావం తగ్గినా సామ్య భూమికలో వైషమ్యభావం చాలామటుకు స్పష్టమయిపోయింది. నిజానికి ఈ దృక్పథాలన్నీ తమ తమ పరిధులలో సరియైనవే. కాని ఏదో ఒక తత్త్వంపట్ల అభినివేశం కారణంగా అవి సర్వాంగీణాలు కాలేకపోయాయి. తత్ఫలితంగా విశ్వసాహిత్యంలో ఎన్నో ఉత్కృష్టమయిన అంశాలకూ, రూపాలకూ ఏ ఒక్కవాదమూ పూర్తిగా న్యాయం చేకూర్చలేదు. రససిద్ధాంతం ఒక వ్యాపకసిద్ధాంతం. దాంట్లో ఈ విరోధభావాలన్నీ నశించిపోతాయి. అది అన్నింటికి అనుకూలంగా ఉంటుంది; అన్నింటిని తన స్వరూపంలో సమన్వయపరచుకొంటుందని మా అభిమతం.

పాశ్చాత్య సాహిత్యశాస్త్రంతో అన్నింటికన్నా సుప్రసిద్ధాలయిన ఆభిజాత్యవాదమూ స్వచ్ఛందతావాదమూ అన్న కావ్యసిద్ధాంతాలను పరిశీలిద్దాం. ఈ రెండుసిద్ధాంతాలూ పరస్పరం ఒకదానికొకటి సంబంధించినవి. ఒకదాని స్వరూపం మరోదాని సందర్భంలోనే స్పష్టమవుతుంది. ఈ రెండింటికీ కూడా తమ తమ చారిత్రిక రూపాలు, అర్థాలు ఉన్నాయి. కాని ప్రస్తుతప్రసంగంలో అవి మనకంతగా పనికివచ్చేవి కావు. కాబట్టి వాటి తాత్త్విక రూపాలను గురించే ఆలోచిద్దాం. ఆభిజాత్యవాదాన్ని కళయొక్క స్వాస్థ్యమని అన్నారు. ఈ అభిప్రాయానుసారం కళయొక్క మూలతత్త్వాల సంపూర్ణ సామంజస్యం ఆభిజాత్యవాదానికి ఆధారం. భావనాక్షేత్రంలో వివేకం అంటే ఔచిత్యభావన, నీతి-సంప్రదాయం, వీటిపట్ల శ్రద్ధ; రాగక్షేత్రంలో సంవేద్యమూ ఆస్వాదమూ ఈ రెండింటిలో - సంయమం, శాంతి, అంటే చిత్తవృత్తుల, సమీకరణం; అటు కళాక్షేత్రంలో వ్యవస్థ, తత్త్వానికి రూపంతోను, రూపంలోని వేర్వేరు ఉపకరణాలకు పరస్పరం ఒకటికి మరోదానితోను సంతులనం; క్లుప్తంగా ఇవే ఆభిజాత్య వాదానికి లక్షణాలు. ఆభిజాత్య వాదంలో కళయొక్క మూలభావానికీ, అభివ్యంజన యొక్క సంపూర్ణత్వానికీ ఒక ఆదర్శం ఉంటుంది. ఆ ఆదర్శం మూర్తమూ, స్పష్టమూ, సర్వాంగ పూర్ణమూ అయిఉంటుంది. 'వైచిత్ర్యం', 'వైవిధ్యం' వీటిలో అన్వితమపోతాయి. 'అద్భుతం' బుద్ధిగ్రాహ్య రూపంలో కూర్చబడుతుంది. అందువల్లనే భారతదేశంలోని ఎన్నోభాషలలో, ఉదాహరణకు గుజరాతిభాషలో, 'అభిజాతం' బదులు 'స్వస్థం' అన్నమాటే ఉపయోగించబడుతున్నది. కాని ఆభిజాత్యవాదం రీతివాదానికి పర్యాయం కాదు- అది కేవలం శుద్ధత మీద ఆధారపడి ఉండదు; 'గరిమ' దానికి సహజధర్మం- ఉదాత్తమయిన విషయవస్తువు, ఉదాత్తమయిన ఆలోచనలు, ఉదాత్తమయిన భావన దాని ప్రముఖతత్త్వాలు, కాని వీటన్నింటినీ వివేకం తప్పనిసరిగా అనుశాసిస్తుంది. అది శక్తికి, కల్పనకు ప్రాధాన్యమిస్తుంది. కాని ఆ శక్తి ఉచ్ఛృంఖలమూ కాదు కల్పన నిరంకుశమూ కాదు. రససిద్ధాంతం ఈ సిద్ధాంతాలన్నింటినీ సమర్థిస్తుంది. ఆభిజాత్య వాదానికి, ఆధారభూత తత్త్వమయిన 'ఔచిత్యం' రసానికి కూడా 'ఉపనిషత్తు'. దానికి కూడా నీతి-సంప్రదాయం పట్ల శ్రద్ధ ఉంటుంది. రాగాత్మక సంయమంపట్ల విశ్వాసం ఉంటుంది. సంప్రదాయాన్ని, నీతిని వ్యతిరేకిస్తే రసభంగమయిపోతుంది. భావనపై నియంత్రణలేని ఉద్గారాలు (అభివ్యక్తులు) రసాన్ని రసాభాసంగా పతితంచేస్తాయి. ఇదేవిధంగా శాంతి

లేదా చిత్తవృత్తుల సమీకరణం, భారతీయ కావ్యశాస్త్ర పారిభాషిక శబ్దాలలో, ఆత్మవిశ్రాంతి రసానికి చరమలక్షణం. రససిద్ధాంతంకూడా వస్తుతః పరిపూర్ణమూ, మూర్తమూ అయిన కళారూపాన్నే వ్యక్తీకరిస్తుంది. విభావం, అనుభావం, వ్యభిచారి భావం మొదలయినవాటి విధానం ఈ పరిపూర్ణత, మూర్తత్వం కోసమే చేయబడింది. కాబట్టి రససిద్ధాంతంలో అభిజాత్యవాదానికి ఆధారభూతమయిన దాదాపు అన్ని సిద్ధాంతాలకూ తావు ఉన్నది.

అప్పుడప్పుడు స్వచ్ఛందతావాదం అభిజాత్యవాదానికి వ్యతిరేకమయిన రూపమని భావించబడుతున్నది. ఈ అభిప్రాయం సరియైనది కాదు. కాని ఈ రెండింటిలోనూ చాలా వ్యతిరేక భావం ఉంది. అది కావ్యప్రవృత్తిలోని స్వచ్ఛందతకు సంబంధించిన సిద్ధాంతం. అది స్వాస్థ్యం కంటే శక్తిని విశ్వసిస్తుంది. అది వివేకం కంటే, నీతికంటే, ప్రకృతిని లేదా స్వభావాన్ని, సంయమం కంటే ముక్తాభివ్యక్తిని, పరంపర (సంప్రదాయం) కంటే ప్రవాహాన్ని, విధానంకంటే విద్రోహాన్ని మెచ్చుకొంటూ వాటికి ప్రాముఖ్యం అంటగడుతుంది. అది ఆత్మకు శాంతి కంటే ఆత్మయొక్క ఉద్వేలనానికి లేదా మంథనానికి లేదా ఉల్లాసానికి ఎక్కువ ప్రాముఖ్యం ఇస్తుంది. అది 'గరిమ'ను ఉపాసిస్తుంది, ఉదాత్తమూ, భవ్యమూ అయినదానిపట్ల దాని మనస్సులో నిరంకుశమైన ఆకర్షణ ఉన్నది. కాని దీని ఉదాత్తమూ భవ్యమూ అన్నవి 'అసీమం'తో ముడివేసుకొని ఉన్నవి. వ్యక్తం కంటే అవ్యక్తమూ లేదా అర్ధ వ్యక్తమూ గోచరం కంటే రహస్యమయమూ అయిన గానిపట్ల దాని కోరికే ప్రధానమయింది. అనుభూతి రంగంలో జ్ఞానం కంటే జిజ్ఞాసకు ఇక్కడ ప్రాధాన్యమెక్కువ, బోధం (జ్ఞానం) కంటే సంవేదన ఎక్కువ ప్రధానమయింది. భావం కంటే వాసనాశక్తికి ప్రాబల్యమెక్కువ. కళారంగంలో సామంజస్యానికి అది ఒక సొంత నిర్వచనాన్ని చెబుతుంది. అసంతులనాన్ని కనీసం బహిరంగ సంతులనాన్ని, కళకు క్షుద్రోపాయంగా పరిగణిస్తుంది. సామంజస్యం అంటే అతి గంభీరమయిన, ఆధ్యాత్మిక అర్థాన్ని చెబుతుంది. ఇక్కడ సామంజస్యమంటే బహిరంగమూ యాంత్రికమూ అయిన క్రియావ్యాపారంకాక కవియొక్క సృజనాత్మక చేతనా క్రియ. ఈ సామంజస్యం అసలు కవి చేతనలో సంపన్నమయి, శబ్దార్థాలలో ప్రయాసం, లేకుండానే సాధ్యపడుతుంది. అది వైశద్యానికి బదులు వైచిత్ర్యాన్ని, సమృద్ధిని ఆకాంక్షిస్తుంది. మూర్తానికి బదులు అమూర్తాన్ని కోరుతుంది. సుందరం అయినంతమాత్రాన దానికి సరిపోదు. అద్భుతం అందులో మిళితమయి ఉండాలి. అద్భుతం లేకుండా అది సజీవం కాలేదు. అందువల్లనే పీటర్ 'సుందరంతో అద్భుత మేళవింపు' అన్నది స్వచ్ఛందతావాద కళకు ప్రాణతత్త్వంగా పరిగణించాడు. ఈ వాదం కల్పనను, భావనను ఉపాసిస్తుంది కాని అభిజాత్యవాదం వలె దానిని సీమితం గానూ, సంయమితంగానూ ఉంచడాన్ని విశ్వసించదు. ఈ భావాల దమనంవల్ల కళ అణగద్రొక్కబడుతుందని అది భావిస్తుంది. వీటినుంచి ముక్తే కళకు ముక్తి అని తలపోస్తుంది. ఈ విధంగా భావనా-కల్పనల సమృద్ధి, ప్రాచుర్య శక్తిలో విశ్వాసం ఉన్న గత్యాత్మకమయిన, సజీవమయిన కావ్యసిద్ధాంతం స్వచ్ఛందతావాదం. పై తత్త్వాలలో లేదా లక్షణాలలో రససిద్ధాంతంతో సామంజస్యం చేగూడదనిది ఒక్కటికూడా లేదు, రససిద్ధాంతానుసారంగా సముచితంగా పరిశీలించబడడానికి వీలులేనిది కూడా లేదు. రససిద్ధాంతం కళయొక్క స్వాస్థ్యాన్ని సమర్థిస్తుంది, శక్తినీ ఉపాసిస్తుంది. దాంట్లో వివేకం,

నీతితోపాటు ప్రకృతియొక్క లేదా స్వభావం యొక్క ముక్త-అభివ్యక్తికి పూర్తి అవకాశం ఉంది. జిజ్ఞాస దానికి అకామ్యం (కోరదగనిది) కాదు. వాసనతోనయితే దానికి జన్మతః సంబంధం ఉన్నది; సంప్రదాయం పట్ల నమ్మకం దానికి ఉండనే ఉంది, కాని విద్రోహం పట్లకూడా దానికి వ్యతిరేకభావం లేదు. భావనాసమృద్ధి దానికి ఆధారం. విభావ, భావప క్షాల విస్తారమే దీనికి తార్కాణం. కల్పనావైభవాన్ని- వైచిత్ర్యాన్ని, వైవిధ్యాన్ని రససి ద్ధాంతం అభినివేశంతో అంగీకరిస్తుంది. లక్షణా, వ్యంజనా సంపదను-గుణాలంకార సంపదను రససిద్ధాంతం సాధనరూపంలో స్వీకరిస్తుంది. కల్పన అయితే దాని సంపదే కదా! నిజానికి రసానికి ప్రేరకసిద్ధాంతమయిన ఆనందవాద ప్రత్యభిజ్ఞాదర్శనం ఆత్మయొక్క ఐశ్వర్యదర్శ నమే. అది భావ-కల్పనల ఆవేశ-విభూతులకు అనంత భాండాగారం కదా! అందులో వ్యక్తివాదం, సమష్టివాదం రెండూ సమంగా ప్రతిష్ఠింపబడ్డాయి. రసభూమిక వ్యక్తిపరమయి నది కాని దాని పరిణతి సార్వజనీనమూ, సార్వత్రికమూ అయింది. స్వచ్ఛందతావాదంలో ఒకే ఒక లక్షణంపట్ల సందేహానికి ఆస్కారం ఉండవచ్చు. స్వచ్ఛందతావాదంలో శాంతికి బదులు ఆధ్యాత్మిక-ఉద్వేలనానికి, ఉచ్ఛలనానికి ప్రాధాన్యం ఉండేటట్లయితే రసలక్షణం ఆత్మ విశ్రాంతి కదా! అలాంటప్పుడు రెండింటిలో సామంజస్యం ఎలా కుదురుతుంది? దీనికి ఒక సమాధానం - స్వచ్ఛందతావాదంలో కూడా సర్వత్రా శాంతి లేకుండా పోలేదు. ఉదాహరణకు వర్డ్స్‌వర్త్ కవితలలో చాలామటుకు ఆధ్యాత్మిక చింతన పరివ్యాప్తమయి ఉంది. ఇంకొక విషయం రసపరికల్పనలోకూడా ద్వంద్వం లేదా ఉచ్ఛలనం లేకుండా పోలేదు. విశ్రాంతి పరిణతికి లక్షణం. అంతకుముందుండే ప్రక్రియలో ద్వంద్వం, ఉద్వేలనం, ఉచ్ఛలనం-అన్నీ కూడి ఉన్నాయి. భావశబలత, భావసంధి, విరుద్ధ రసాల పరికల్పన- ఇవన్నీ కూడా రససిద్ధాంతం సర్వథా 'అద్వంద్వం' మీద ఆధారపడిలేదనడానికి తిరుగులేని తార్కాణాలు. ఈసందేహానికి తాత్త్వికమయిన సమాధానం ఏమిటంటే స్వచ్ఛందతావాదానికి ఆనందవాదంతో ఘనిష్ఠమయిన సంబంధం ఉన్నదని. షెల్లీ, వర్డ్స్‌వర్త్, కాలిరిజ్- రోగగ్రస్తుడయిన కీట్స్ ఆస్థా విహీనుడయిన బైరన్‌లో కూడా ఆనందం ప్రత్యక్షంగానో, పరోక్షంగానో ఉంది. షెల్లీ లోని మానవతాముక్తిలో అచంచలమయిన విశ్వాసం, వర్డ్స్‌వర్తులోని సర్వాత్మవాదం, కాలిరిజ్ లోని ఆత్మవాదం, కీట్స్‌లోని సౌందర్యంపట్ల ఉల్లాసపూర్ణమయిన ఆస్థ, బైరన్‌లో జీవితం పట్ల ఎదురులేని ఉత్సాహం- ఇవన్నీ ఆనందవాదానికి వేర్వేరు రూపాలే. ఆనందవాదాన్ని అంగీకరించిన తరవాత పై సందేహం కేవలం శాబ్దికమయిందిగా మిగిలిపోతుంది. ఎందుకంటే ఆనందవాద స్వరూపం ఒకటే అవుతుంది. అది విశ్రాంతిమయమయింది. ప్రక్రియలో లేదా స్వరూప నిర్మాణంలో అన్వయవ్యతిరేక శైలిలో దాంట్లో ద్వంద్వంకూడా ఉంటుంది కాని సిద్ధావస్థలోనయితే విశ్రాంతే ఉంటుంది. కాబట్టి భేదం కేవలం నిర్వచనంలోనే, తత్త్వంలో కాదు; స్వచ్ఛందతావాద వ్యాఖ్యాతలు అది అంతర్మథనానికి లేదా ఆధ్యాత్మికోద్వేలనకు సం బంధించిన కావ్యమని ఉద్ఘోషించినపుడు వారు నిర్వచనం యొక్క అంతిమచరణం దాకా చేరు కోక, కొంతముందే ఆగిపోతారు. శుక్లాగారి మాటల్లో చెప్పాలంటే ఆనంద సిద్ధావస్థ దాకా చేరుకోక, సాధనావస్థ దగ్గరనే ఆగిపోతారు.

ఈ విధంగా ఆభిజాత్యవాదం, స్వచ్ఛందతావాదం- రెండింటితో రససిద్ధాంతానికి

సంపూర్ణమయిన సద్భావం ఉంది. నిజానికి రససిద్ధాంతంతో పోల్చిచూస్తే రెండింటిలో ఉన్న అంతర్విరోధం సమసిపోతుంది. ఆభిజాత్యవాదానికి, లేదా స్వచ్ఛందతావాదానికి సంబంధించిన ఏ రచనకయినా పరిపూర్ణ న్యాయం చేకూర్చవచ్చు. సంస్కృతంలో 'రామాయణం', 'రఘువంశం', 'మేఘదూతం', 'అమరుకం', 'శాకుంతలం', 'ఉత్తర రామచరితం', హిందీలో 'రామచరిత మానసం', 'పద్మావత్', 'బిహారి సతసయీ', 'ఘనానంద్ కవిత్త', 'ప్రియప్రవాస్', 'కామాయని'- వీటిలో కావ్యస్వరం లేదా కవిదృష్టి ఎంతో భిన్నమయినది; కాని రససిద్ధాంతంలో ఈ విరోధం సమసిపోతుంది. అది అందరిపట్ల న్యాయం చేస్తుంది. రసవాదం ఆధారంగానే ఆచార్యశుక్లా గారు జాయసి, తులసి, బిహారి, ఘనానంద్ పట్ల న్యాయం చేయగలిగినారు. వారు అలా చేయలేకపోయినచోట వారి లోక-హిత సిద్ధాంతం బాధకమయింది కాని రసవాదం కాదు. దీనికి తార్కాణం 'భ్రమరగీత్‌సార్ కీ భూమికా' అన్న వ్యాసం. వారు రససిద్ధాంతాన్ని ఆశ్రయించుకొని ఉన్నంతసేపు వారి సహృదయత సూరదాసు కావ్యామృతాన్ని నిరాటంకంగా అనుభవిస్తుంది. కాని లోకహిత భావంవైపు మొగ్గుచూపగానే, శుక్లాగారు మథురా నగరికి, గోకులానికి ఉన్నదూరం ఆధారంగా విరహవేదనకున్న ఔచిత్యనిర్ణయం చేయడం మొదలుపెడతారు. పాశ్చాత్య కవులలో మిల్టన్, కీట్స్, షేక్స్పియర్ లేదా గేటే-షెల్లీ వారి కవితలకు సమ్యక్‌రూపంలో విలువకట్టడానికి రససిద్ధాంతం మించిన ప్రామాణికమయిన గీటురాయి ఇంకొకటి ఉండదు. రసం యొక్క సహజ భూమికను వదిలివేయడంతో శుక్లాగారి వలెనే మెథ్యూ ఆర్నాల్డ్ కూడా షెల్లీపట్ల న్యాయం చేయలేకపోయాడు.

మూలచేతన దృష్ట్యా కావ్యగత రహస్యవాదం కూడా స్వచ్ఛందతావాదానికి చాలా దగ్గర అయింది. దాన్ని మనం స్వచ్ఛందతావాదపు ఆధ్యాత్మిక రూపమనికూడా చెప్పవచ్చు. ప్రాచ్య-పాశ్చాత్య దేశాలలో ఒక ఆదిమ కావ్యప్రవృత్తి రూపంలో మొదటినుండి రహస్యవాదం ఉన్నప్పటికీ, స్వచ్ఛందతావాదంతోపాటే ఇది సాహిత్యరూపంలో ఉద్భవించడమే పైనచెప్పిన దానికి చారిత్రక ప్రమాణం. అందువల్లనే ఛాయావాద ప్రథమచరణంలో కూడా ఛాయావాదం-రహస్యవాదం మధ్య భ్రాంతి ఉండేది. ఆధునికయుగంలో భారతదేశంలో రసవాద విమర్శకులలో అగ్రగణ్యుడయిన శుక్లాగారు రససిద్ధాంతానికి, రహస్యవాదానికి ఉన్న ప్రకృత సంబంధం విషయంలో సందేహాన్ని అభివ్యక్తం చేశారు. రససిద్ధాంతానికి ప్రముఖ అంగమయిన అభివ్యక్తివాదం ఆధారంగా శుక్లాగారు రసానికి ప్రకృత సంబంధం సగుణ భావనతోనేనని భావించారు. నిర్గుణ కల్పనమీద ఆధారపడిన రహస్యానుభూతిని, రసానుకూలమని పరిగణించడానికి సందేహించారు. కాని అభివ్యక్తివాదం ప్రవర్తకుడూ, రససిద్ధాంత శాస్త్రీయరూపాన్ని ప్రతిష్ఠాపించినవాడూ అయిన అభినవగుప్తుడు చేసిన వివేచన అంతా శుక్లాగారి ఈ అభిమతానికి వ్యతిరేకం. జయశంకర ప్రసాదు శుక్లాగారు జీవించి ఉండగానే ఈ సందేహాన్ని పూర్తిగా నివారించే విధంగా జవాబు చెప్పారు. అందువల్ల సిద్ధించినదాన్ని సాధిస్తే వచ్చే లాభం ఏమున్నది?

ఆదర్శవాదం, యథార్థవాదం ఈ రెండిటి సిద్ధాంతాలు కూడా దాదాపు యుగళరూపంలోనే గోచరిస్తాయి. ఈ రెండు కూడా ప్రారంభంలో పరస్పరం విరుద్ధాలుగా కనిపించినా, చివరకు పరస్పర పూరకాలుగానే కనిపిస్తాయి. ఆదర్శవాదం నిజానికి ఇంగ్లీషు 'ఐడియలిజం' అన్నమాటకు పర్యాయపదం. అది అంత సరియైన పర్యాయం కాకపోయినా,

ప్రచారంలోకి వచ్చేసింది. ప్రస్తుత సందర్భంలో, ఇంగ్లీషులో 'ఐడియల్' అంటే 'విచార పరమయిన' లేదా 'భావపరమయిన' లేదా 'ఆత్మపరమయిన' అని అర్థం కాని 'ఆదర్శం' అని కాదు. 'ఐడియలిజం' అంటే కేవలం ఆదర్శవాద దృష్టికోణం అన్న అభిప్రాయం కాకుండా వ్యాపకరూపంలో భావపరమూ, లేదా ఆత్మపరమూ లేదా పత్యయవాదీ అయిన దృష్టికోణం అని అర్థం. వ్యాపకమయిన అర్థంలో, 'ఆదర్శవాదం' ప్రకారం కావ్యంగాని, కళగాని తప్పనిసరిగా ఆత్మపరమయినదే అవుతుంది. కొంతమంది కళాకారులు జీవితాన్ని యథార్థంగా చిత్రిస్తామని అంటారు, కొంతమంది విమర్శకులు కూడా వారిని సమర్థిస్తారు. కాని కళలో జీవిత యథార్థ చిత్రణ అసలు సాధ్యపడనే పడదు. కళయొక్క దృష్టి జీవితంమీద ఉంటుందన్నమాట సరియైనదే. జీవితమే దాని ఉద్దేశం. కాని అది జీవితాన్ని చర్మచక్షువులతో కాకుండా, మనస్సుతో పరిశీలిస్తుంది. అదీగాక కళారంగంలో చిత్రణ అంటే ఆఖ్యానం లేదా పునఃసృజనే. . ఇదే అభిప్రాయంతో కళను 'అనుకరణ' అని అన్నారు. కవి చరిత్రకారుడికంటే భిన్నమయినవాడని అరిస్టాటిల్ స్పష్టంగా వ్రాశాడు. ఎందుకంటే అతడు వస్తువులను ఉన్నవి ఉన్నట్లు చిత్రించడు. ఎలా ఉంటాయో లేదా ఎలా ఉండాలో అన్న విధంగా చిత్రిస్తాడు. నిజానికి అరిస్టాటిల్ చెప్పినదానిలో శుద్ధ ఆదర్శవాద పరికల్పనకు బీజాలు నిహితమయి ఉన్నాయి. ఒకవైపు కళను అనుకరణంగా పరిగణించి ఆయన దానిని జీవితపు గట్టి పునాదిమీద ప్రతిష్ఠించాడు. రెండవవైపు 'అవి ఎలా ఉండగలుగుతాయి', 'ఎలా ఉండాలి' అన్న పరస్పరం భిన్నాలే అయినా, పరస్పర సంబద్ధాలైన వాక్యాంశాల ద్వారా కళలో ఆత్మతత్త్వాన్ని స్వీకరించి, దానిమీద ఆధారపడిన ఆదర్శవాది కళాదృష్టితో ఉన్న వేర్వేరు అంశాలనుకూడా సుస్పష్టంగా ప్రతిపాదించాడు. ఆత్మపరమయిన చిత్రణం చాలా రకాలుగా ఉండవచ్చు: (1) కళాకారుడికి ప్రతీతమయిన విధంగానూ, (2) అవి ఉండగలిగే విధంలోనూ, (3) కళాకారుడి అభిప్రాయానుసారం అవి ఎలా ఉండాలో అన్న విధంగానూ పదార్థాల చిత్రణ ఉండవచ్చు. మొదటి దాంట్లో కళాకారుడి స్వభావం, రెండవ దాంట్లో కల్పన, మూడవదాంట్లో అతడి ఇచ్ఛ, లేదా భావన, నైతికాదర్శం - ఇవి స్పష్టంగా స్వీకరించబడ్డాయి. ఇంతకీ తాత్పర్యమేమిటంటే ఆదర్శవాదం మూలతః నైతికమయిందే కాదు; అందులో భావనకు, కల్పనకు కూడా ప్రాచుర్యం ఉంది. కాని అందులో క్రమక్రమంగా నైతిక తత్త్వం ప్రబలమయిపోతూ వచ్చిందన్నమాట కూడా సత్యమే. దర్శన క్షేత్రంలో కాంట్, హీగెల్ ఆదర్శవాదాన్ని గంభీరంగా, దార్శనికంగా నిరూపించి ఉన్నారు. ఈ దార్శనికుల సిద్ధాంతం ప్రకారం మానవ చేతనలో సహజమయిన ఒక ఆదర్శవృత్తికూడా ఉంది. అది అతణ్ణి సముచితమయిన కార్య వ్యాపారానికి ప్రేరితుణ్ణి చేస్తుంది, అందే ఆ ప్రవృత్తి నైతికమయింది. కాంట్ దీనిని సహజానుభూతి అనీ, హీగెల్ వివేకమనీ అన్నారు. ఈ విధంగా ఆదర్శవాద సిద్ధాంతం ఆత్మతత్త్వం నుంచి ప్రారంభమయి, చివరకు ప్రధానంగా నైతికరూపాన్ని ధరించింది. క్రమంగా రాగ - కల్పనా తత్త్వాలు నీతికి పోషకాలే అయిపోయాయి. (దివా స్వప్నాలతో లేదా కల్పనలతో కూడిన) హితభావనలేని ఆదర్శాలను, 'ఆదర్శవాద' కోటిలో చేర్చడానికి వీలులేదు. అందువల్ల సాధారణంగా 'ఆదర్శవాదం' అన్నది హితప్రధానమయిన మానవమూల్యాలమీద ఆధారపడిన భావపరకళా

దర్శనానికి పేరు. రసవాదానికి ఆదర్శవాదంతో పరిపూర్ణ సౌహార్దం ఉందని నిరూపించ డానికి ఎక్కువ తర్కాలు అవసరం లేదు. మూలరూపంలో రెండింటికీ ఆధారం ఆత్మ వాదమే. రసవాదం కూడా మూలతః వ్యక్తిపరమూ, భావపరమూ అయిన కావ్యదర్శనం భావనకు, కల్పనకు, ఔచిత్యానికి అన్నింటికీ దానిలో ఉన్నదున్నట్లుగా స్థానం ఉంది. విభావాదుల సాధారణీకరణం ప్రకృతియొక్క లేదా జీవితంయొక్క మానసికం, లేదా భావనాత్మకం అయిన చిత్రణలో ఒక పద్ధతి. యథార్థవాద కల్పన ఆదర్శవాదం కంటే ఎంతో వేరయినది ; పూర్తిగా వైపరీత్యం లేకపోయినా రెండింటిలో చాలా విరోధమున్నది, మూలంగా యథార్థవాదానిది వస్తుపరమయిన దృక్పథం - కళారంగంలో అది జీవితం. జగత్తు రెండింటినీ ఉన్నదున్నట్లుగా చిత్రించడంవైపు మొగ్గుచూపుతుంది. యథార్థవాది అయిన కళాకారుడు తన భావనలను, కల్పనలను, భావాలను ప్రతిపాద్య విషయానికి వేరుగా ఉంచి, కేవలం వస్తువుమీదనే తన ధ్యానాన్ని కేంద్రీకరిస్తాడు ; తనను జీవితం యొక్క తటస్థ ద్రష్టగానూ, చిత్రకారుడిగానూ భావిస్తాడు. తథ్యాన్ని (fact) శుద్ధ రూపంలో గ్రహించడమే చింతనకూ, కళకూ వాస్తవికమయిన సిద్ధి అని భావిస్తాడు. తన భావనల, భావాల రంగు పులిమి ఆదర్శవాది అయిన కళాకారుడు వస్తుస్వరూపాన్ని వికృతం చేసి వేస్తాడని అతని విశ్వాసం. భౌతిక జీవితంపట్ల పరమమయిన ఆస్థ యథార్థవాదానికి ఆధారం. అది జీవిత యథార్థరూపాన్ని స్వీకరిస్తుంది, దాన్ని ఉన్నదున్నట్లుగా ప్రతిపాదించడమే తన లక్ష్యమని భావిస్తుంది. ఏదో ఒక కాల్పనిక ఆదర్శాన్ని లేదా రంగుల స్వప్న లోకాన్ని ప్రతిబింబింపజేసే ప్రయత్నం తథ్యాన్ని (fact) వికృతం చేసేస్తుంది; ఇది ఉచితం, ఇది అనుచితం అన్న కల్పనాప్రసూత నియమాలలో తథ్యాన్ని కట్టివేయడం ప్రవంచనే అవుతుంది. యథార్థవాదం విజ్ఞానశాస్త్రం వల్ల అతిగా ప్రభావితమయింది. విమర్శకులయితే దాన్ని విజ్ఞానశాస్త్ర కళాత్మక ప్రతిరూపమని అన్నారు. భౌతిక విజ్ఞానం జీవ విజ్ఞానం యొక్క వేర్వేరు రంగాలలో ఆవిష్కరించబడిన నూతన, విచిత్ర సత్యాలు ఆధారంగా కల్పనకంటే తథ్యంలో ఎక్కువ వైచిత్ర్యం ఉందని అనిపించసాగింది. అందు వల్ల మొదటినుంచి ప్రకృతిని అనుకరిస్తున్నామని చెప్పుకొనే కళ, సాహిత్యం కూ ఈ కొత్త సత్యంవల్ల ప్రభావితమయి జీవిత యథార్థంవైపు—తథ్యాత్మక రూపాల పూర్తి వేగంతో పరుగుపెట్ట సాగాయి. భావమే కాకుండా, నిరూపణ రంగంలో క శాస్త్రీయ విధి—విధానాల ప్రభావం పడ్డది; ప్రకృతిని యాంత్రికంగా చిత్రించడం కః ఆదర్శమయి పోయింది. తథ్యంపట్ల పూర్తి నిష్ఠ, వివరణంలో స్పష్టత, రచనలో జాగరూకత మొదలయిన శాస్త్రీయ పద్ధతులను పట్టుదలతో గ్రహించారు. యథార్థవాద మూల సిద్ధాంతం కూడా అనుకరణ సిద్ధాంతమంత ప్రాచీనమయిందయినా, పందొమ్మిదవ శతాబ్దంలో ఐరోపా దేశమంతటా ఒక ఉద్యమరూపంలో వ్యాపించింది. దాని ముఖ్యరంగం నవల అయినా, మిగతా కళారూపాలు కూడా మహత్తరమయిన ఈ ఉద్యమ ప్రభావంనుంచి తప్పించుకోలేక పోయాయి. ఆ శతాబ్ది రెండవ భాగంలో యథార్థవాదం నుంచి ప్రకృతవాదం ఉదయించింది. అది ఒక రకంగా యథార్థవాదపు అతిరంజితరూపమే. యథార్థవాదం జీవితంలోని భౌతికమైన, ముఖ్యంగా సాంఘికమైన పక్షం పట్లనే తన దృష్టిని కేంద్రీకృతం చేసింది. ప్రకృత

వాదం మానవ ప్రకృతిలోని సహజ వృత్తులను, వాసనలను (passions) చిత్రించడమే యథార్థమనీ, వాస్తవమనీ భావించింది. ఈ సహజ వృత్తులలో స్వాభావికంగానే 'కామా ని'కి ప్రాధాన్యం లభించింది, ప్రకృతవాదం నగ్న యథార్థవాదానికి పర్యాయంగా మారి పోయింది. దాంతో లైంగికమైన జీవితపు నగ్న యథార్థాన్ని విస్తారంగా వర్ణించడానికే ప్రాధాన్యం లభించింది. ఉద్యమరూపంగా ఆదర్శవాదానికి, యథార్థవాదానికి, ప్రకృత వాదానికి ఒక విశిష్టదేశంతో, ఒక విశిష్టకాలంతో సంబంధం ఉండేది. కాని జీవనదర్శనం యొక్క లేదా కళాదర్శనం యొక్క విశిష్ట సిద్ధాంతాల రూపంలో ఇవి దేశకాల నిరపేక్షాలు, మేము ఈ పదాలను ఈ అభిప్రాయంతోనే ప్రయోగిస్తున్నాం. అయితే యథార్థవాదంతో కూడా రసవాదానికి సౌహార్దమున్నదా అన్న ప్రశ్న తలెత్తుతుంది, నిస్సందేహంగా 'ఉన్న ద'ని మా జవాబు. రసవాదంలో ఉన్న గొప్పదనమే ఇది. అది పరస్పరం విరుద్ధంగా ఉన్న సిద్ధాంతాలను తన స్వరూపంలో అంతర్భుక్తం చేసుకోగలుగుతుంది. యథార్థవాద కళలో కూడా తన స్వీయ—ఆకర్షణ ఉంటుంది. అది కూడా సహృదయుడి చిత్తాన్ని అను రంజితం చేస్తుంది. ఈ ఆకర్షణలో ఉన్న రహస్యమేమిటి ? అమిశ్రమయిన జీవనరసమే కదా ! ఆదర్శవాదానికి, స్వచ్ఛందతావాదానికి భిన్నంగా యథార్థవాదం వస్తురూప చిత్రణం ఎందుకు చేస్తుంది ? తద్వారా ప్రమాత భావాలయొక్క, కల్పనలయొక్క రసంతో అమిశ్రితమయినదీ, సాధ్యమైనంతవరకూ శుద్ధమయిందీ అయిన జీవనరసాన్ని అనుభవించ గలగాలని కదా ? యథార్థవాద కళకు సార్థక్యం ఇందులోనే ఉంది. ఈ రసం ఆధారంగానే అది కళ లేదా కావ్యమనిపించుకోగలుగుతుంది. ఇది బుద్ధిరసమే కాని భావనా రసం కాదని రసవిరోధి అనగలుగుతాడు. కాని యథార్థవాద సాహిత్యమంతా—ఛాసర్, థాకరే, ఫ్లాబేయర్, బాల్జాక్, తుర్గనేవ్, దొస్తొవస్కీ, గోర్కీ, ప్రకృత వాదులలో జోలా, మోపాసా మొదలయినవారి కథా సాహిత్యమంతా—కళాత్మకంగా విశ్లేషించే చూసినట్లయితే, పైతర్కంలో సారం లేదని తెలుస్తుంది. యథార్థవాద సాహిత్యంలో చాలా భాగం కళాత్మక-ఆస్వాదం రాగాత్మకానుభూతి రూపమేననీ, బుద్ధిగతానుభూతి కాదని నిరూ పిస్తుంది. ఈ ఆస్వాదం కల్పనారంజితమయిన భావనయొక్క ఆస్వాదమే అంటే రసాను భూతికి సర్వదా అభిన్నమయినది. యథార్థవాద కళయొక్క ఆస్వాదంలో కూడా, నిజా నికి, జీవితం పట్ల సూక్ష్మానురాగం, జడ - జంగమ ప్రకృతి పట్ల సూక్ష్మ - సహానుభూతి భావం ఉండనే ఉంటుంది. దీన్నే ఇంగ్లాండుకు చెందిన సుప్రసిద్ధ యథార్థవాద నవలా రచ యిత్రి జార్జి ఇలియట్ 'మధుర సహానుభూతి' అని అన్నది. జీవితంపట్ల ఉన్న ఈ సూక్ష్మానురాగమే, ఈ మధుర సహానుభూతియే జీవితరసం కదా. దీని ఆస్వాదమే రసానుభూతి. యథార్థవాదాన్ని గురించిన కల్పన భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలో స్వభావోక్తి వివేచనలో చూడవచ్చు. "వాస్తవమితి తజ్జ్ఞేయం క్రియతే వస్తుస్వరూప కథనం యత్." (రుద్రటుడు, కావ్యాలంకారం 8-10.) భోజుడు కావ్యానికి మూడు భేదాలని చెప్పాడు: స్వభావోక్తి, వక్రోక్తి, రసోక్తి. వీటిలో స్వభావోక్తిలో యథార్థవాద కళకూ, వక్రో క్తిలో కల్పనాప్రధానమయిన స్వచ్ఛందతావాద కళకూ సంబంధించిన సిద్ధాంతాలు ఉన్నాయి. స్వభావోక్తి, వక్రోక్తి, రసోక్తిని పరిపోషించినట్లు, యథార్థవాదమూ, స్వచ్ఛందతా

వాదమూ రసవాదాన్ని పోషిస్తాయి. రసవాదానికి ఆధారం వ్యాపకరూపంలో మానవవాదమని మా తాత్పర్యం; మానవ వాదంలో ఆదర్శవాదం, యథార్థవాదం రెండింటికీ తావు ఉన్నట్లు, రసవాదానికి రెండింటిపట్ల పరిపూర్ణమయిన సౌహార్దమున్నది. ఇదేమీ క్రొత్త కల్పనకాదు, మహాభారతాన్ని మించి యథార్థవాద కళకు మరో ఉదాహరణ విశ్వసాహిత్యంలోనే దుర్లభం. రామాయణం ఆదర్శవాద కావ్యానికి భవ్యతమమయిన తార్కాణం. భారతీయ కావ్యశాస్త్రం ఈ రెండింటిలో క్రమంగా శాంత, కరుణరసాలను అంగిరస రూపంగా కల్పించుకొని, మొదటినుంచీ ఈ రెండు కావ్యాలకు రసపరమయిన వివేచనచేస్తూ వచ్చిందనడానికి చరిత్రే సాక్షి. 'యథా మహాభారతే శాంతః, రామాయణే కరుణః'.

(సా. ద. పుట: 140)

ఆ తరువాత పెరిగిపోతున్న మార్క్స్ దర్శన ప్రభావ ఫలస్వరూపంగా, యథార్థవాదంలో సామాజిక తత్త్వానికి ఎక్కువ ప్రాధాన్యం లభించింది. అది సామాజిక యథార్థవాదంగా రూపొందింది. హిందీలోను, దేశ-విదేశాలలోని ఇతరభాషలలోను, దీనిని ప్రగతివాదమని లేదా తత్సమానమయిన ఏదో ఒక పర్యాయపదంతో పిలవసాగారు. నిజానికి ఇది కళపట్ల, సాహిత్యంపట్ల ఉన్న మార్క్స్‌వాద దృక్పథానికి ప్రతిరూపం. మార్క్స్ వాదానికి ఆధారభూతమయిన సిద్ధాంతం ద్వంద్వాత్మక భౌతికవాదం. అది ప్రపంచంలో కేవలం పదార్థానికే స్థితి అని విశ్వసిస్తుంది. మస్తిష్కం, చేతన మొదలయినవాటి స్వరూపం కూడా ఇతర జ్ఞానేంద్రియాల వలెనే భౌతికమే. కాని ఈ పదార్థం జడం, నిష్క్రియం కాకుండా సహజంగా గతిశీలం. పదార్థంలో నిహితమయి ఉన్న రెండు పరస్పర విరుద్ధ అంతస్సత్త్వాలే ఈ గతికి ప్రేరకతత్త్వాలు. వీటిలో ఒకటి వికాసంవైపు ఉన్ముఖమై ఉంటే మరొకటి వినాశంవైపు—వికాసోన్ముఖప్రవృత్తి × వినాశోన్ముఖ ప్రవృత్తి = గతి. స్వయంగా వస్తువులో ఉంటూ, గతిని ప్రేరేపించే పరస్పరం విరుద్ధాలయినఈ శక్తుల సంఘర్షణను లేదా ద్వంద్వాన్ని అధ్యయనంచేస్తూ, జీవన వికాసాన్ని అధ్యయనం చేయడమే ద్వంద్వాత్మక పద్ధతి. జీవితాన్ని ప్రగతిశీలమైన ఒక భౌతిక వాస్తవంగా పరిగణించడమే ద్వంద్వాత్మక భౌతిక దర్శనం. దాని మూలంలో వినాశమార్గాన్ని అవలంబించేటటువంటీ, వికాసమార్గాన్ని అవలంబించేటటువంటీ రెండు పరస్పర విరుద్ధశక్తుల సంఘర్షణ సాగుతూ ఉంటుంది. చేతన మస్తిష్కం ఈ సత్యాన్ని గుర్తించి, ప్రగతిశీలక శక్తులకు సహాయపడుతుంది, వినాశోన్ముఖ శక్తులను బలంగా అణచివేస్తుంది. ఈ విధంగా ప్రపంచంలో భౌతిక జీవనమే ఏకైక సత్యం. దానికి ప్రాతినిధ్యం వహించేది సమాజం. సమాజానికి ఆధారం అర్థం (డబ్బు), దాని ఉత్పాదన పద్ధతి. కళ, సాహిత్యం రెండూ సమాజాన్ని ప్రతిఫలింపజేసేవి. సాంఘిక పరిస్థితులూ, వాటికి ఆధారభూతాలయిన ఆర్థిక ప్రణాళికలూ, జీవితంలోని ఇతరేతర విషయాలవలెనే సాహిత్యంయొక్క కళయొక్క ఉత్పత్తి — వికాసాలను శాసిస్తాయి. సమాజానికి, దానికి ప్రగతి కల్పించే వర్గ సంఘర్షమయ ప్రజాజీవన వికాసానికి తోడ్పడటమే కళకు, సాహిత్యానికి సార్థకత కల్పిస్తాయి. క్లుప్తంగా చెప్పాలంటే. మార్క్స్‌వాద దృక్పథం ప్రకారం నిజమయిన, ప్రగతిశీల సాహిత్యం—

1) ప్రజల కోసం వ్రాయబడుతుంది.

2) అది సంఘర్షణకు సంబంధించిన సాహిత్యం. ఈ సంఘర్షణకు లక్ష్యం-జాతీయ స్వాతంత్ర్యం, ప్రజాతంత్ర స్థాపన, సామ్రాజ్యవాద, సామంతవాద సంస్కృతిని నాశనం చేయడం, శాంతి స్థాపన (చివరిదానికి పైన చెప్పినవన్నీ తప్పనిసరిగా ఉండాలి).

3) దీని దృక్పథం శాస్త్రీయమయింది.

4) ఈ విధంగా ఈ సాహిత్యం 'ప్రజల సాంస్కృతిక వారసత్వానికి సంబంధించిన చారిత్రక వికాసం' (డా. రామవిలాస శర్మగారి ఉద్ధరణ ఆధారంగా).

''ప్రగతిశీల సాహిత్యం 'జాతిద్వేషం, భాగ్యవాదం, నిరాశావాదం, అనైతికత, శోషణ- వీటిని ప్రచారం చేసే ప్రతిక్రియావాద హీనసాహిత్యం కంటె 'వేరయిన' శ్రేష్ఠ ప్రాచీన-అర్వాచీన సాహిత్యం. అది మానవుడిలో మానవసంవేదననూ, సౌందర్య బోధనూ, కర్మచేతననూ, తర్కబుద్ధినీ కలిగిస్తుంది. ఆశా-విశ్వాసాలను రేకెత్తిస్తుంది. వ్యక్తిగత జీవితంలోని క్షుద్రతలకు అతీతంగా మనలను ఉన్నతులుగాను, నీతిపరులయిన మానవులుగాను తయారుచేస్తుంది... అది ఆనందవాద మూల్యాలమీద కాకుండా చేతనను వికసింపజేసే నైతిక విలువలమీద ఆధారపడినటువంటిది''. (శ్రీ శివదానసింహ చౌహాన్)

ప్రస్తుతకాలంలోని సాహిత్య విలువలతో రససిద్ధాంతానికి మౌలికమయిన భేదమున్నట్లనిపిస్తుంది. కాని ఇది పూర్తిగా భ్రాంతిమూలకమయింది. ప్రతి కొత్త ఉద్యమం వలెనే ప్రగతివాదం కూడా సంప్రదాయానికి విరుద్ధంగా గుడ్డితిరుగుబాటులా తలెత్తింది. భారతీయ సాహిత్యంలో రసవాదసంప్రదాయం దాదాపు నిరంతరాయంగా సాగివస్తున్నటువంటిది. అందువల్ల ప్రగతివాదానికి చెందిన భారతీయ వ్యాఖ్యాతలు అతి అభినివేశంతో రససిద్ధాంతాన్ని ప్రతిఘటించారు. ఈ ప్రతిఘటనలో అసలు రెండు అభిమతాలున్నాయి. ఒకటి రసవాదానికి ఆధారం కేవలం ఆహ్లాదం అనీ, మానవచేతన వికాసంపట్ల అది ఔదాసీన్యం వహించి ఉన్నది అనీ, రెండవది రసం ఆధ్యాత్మికమైన లేదా అర్థ-ఆధ్యాత్మికమయిన కల్పన. అది ఆభిజాత్యవాదపు లేదా సామంతవాదపు యుగానికి చెందిన ఎన్నో ప్రపంచక సిద్ధాంతాలవలె అబద్ధాల పుట్ట, జనహిత భావనకు విరుద్ధమయింది, అందువల్ల హిందీలో కొంతమంది రచయితలు 'బ్రహ్మానంద సహోదరమ'నే పదాన్ని పట్టుకొని రక రకాల వాద మూలాలయిన నిర్ణయాలు ప్రతిపాదించ సాగారు. నిజానికి పై రెండు అభిమతాలూ సమంజసమయినవి కావు: రసం 'ప్లెజర్' (Pleasure), 'రుచి' లేదా 'వినోదం' అన్న మాటలకు పర్యాయపదంగా ఎప్పుడూ పరిగణించబడలేదు, అది ఆనందానికి పర్యాయం. ఆ ఆనందం వ్యష్టి - సమష్టి హితానికి అంతిమ పరిణతి. అందువల్ల మొదటి అభిమతం ఆనందానికీ కళ్యాణానికీ మధ్య మిథ్యాభేద కల్పనమీద ఆధారపడింది, రెండవదానికి ఆధారం రసం యొక్క- ఆధ్యాత్మిక కల్పనకు సంబంధించిన భ్రాంతి. దాన్ని మేము ఈ పరిచ్ఛేద ప్రారంభంలోనే ఖండించి ఉన్నాము.

ఈ భ్రాంతిపూర్ణమయిన అభిప్రాయాలు ఖండించబడిన తరవాత రసవాదం పట్ల మార్క్సవాద కావ్యదర్శన విరోధభావం—కనీసం దాని ఉగ్రత్వం అన్నా—చాలా మటుకు సమసిపోతుంది. ప్రగతివాదంలోని ప్రముఖ అభిమతం—సమష్టిగత కావ్యచేతనకు సాధారణీకరణ సిద్ధాంతంతో ప్రత్యక్షంగా సమభావం ఉండనే ఉన్నది, ఇతర అభిమతాలకూ రస పరిధిలో పూర్తి అవకాశం ఉన్నది. రసంలో ప్రేమ—శాంతి వలెనే సంఘర్షణ లేదా

ద్వంద్వభావం కూడా గ్రాహ్యమే. సంఘర్షణలో ఉన్న విభిన్న తత్త్వాలకు—ఉత్సాహం, క్రోధం లేదా మన్యువు, కరుణ మొదలయినవాటికి రసచక్రంలో మహత్త్వపూర్ణమయిన స్థానం ఉంది. ప్రజాసాహిత్యం అయితే అది కూడా ప్రజల సుఖ-దుఃఖాలను, హర్ష-విషాదాలను, ఆశా-ఆకాంక్షలను, సంఘర్ష-సిద్ధులను చిత్రించేదిగానే ఉంటుంది కదా. మరి ఇదే రసానికి ఆధారసామగ్రి. సామ్రాజ్యవాద-సామంతవాద సంస్కృతి యొక్క ఉన్మూలనం జాతీయ స్వాతంత్ర్య రక్షణ, ప్రజాతంత్రం, శాంతిస్థాపన వంటి ప్రజాహితకరాలయిన లక్ష్యాలతో రససిద్ధాంతానికి విరోధం ఎందుకుంటుంది ? మానవ సంవేదన, సౌందర్య జ్ఞానాల వికాసం రసవాదానికి కూడా లక్ష్యమే. నైతికాలయిన విలువలను కూడా అది పూర్తి అభినివేశంతో స్వీకరిస్తుంది ; ఆశాభావాన్ని రేకెత్తించడం, కర్మచేతనాస్ఫూర్తి, వ్యక్తిగతాలయిన క్షుద్రభావాలనుంచి విముక్తి, నిరాశా—కుంఠాభావాల ఖండన మొదలయినవి రసవాదానికి ఆధారభూతాలయిన లక్షణాలు. కాబట్టి వ్యాపకమయిన అర్థంలో సాహిత్యంలో ఉండే ప్రగతిశీల భావాలను రసవాదం పూర్తిగా సమర్థిస్తుంది. మార్క్సువాద విమర్శకుడు ప్రజాసంక్షేమానికి వర్గసీమితమయిన ఏకపక్షీయమయిన అర్థం చెప్పినప్పుడే సమస్య ఏర్పడుతుంది; కాని ఇది రససిద్ధాంత దోషంకాదు.

సాహిత్యం ముందుకుసాగి యథార్థవాదాన్నీ దాని వేర్వేరు వికృతులనూ యథాతథంగా గ్రహించలేదు—దానికి విరుద్ధంగా ప్రతిక్రియ కూడా జరిగింది. దాంతో కళారంగంలో ఆత్మవాదం లేదా ఆదర్శవాదం ఆధారంగా ఉన్న ఎన్నో వాదాలు పుట్టుకొని వచ్చాయి. వీటన్నింటిలో అన్నిటికంటే తీవ్రమయిందీ, ప్రబలమయిందీ ప్రతీకవాదం. ఈ సిద్ధాంతబీజం ప్లోటినస్‌లోనూ, అతనికి పూర్వికుడయిన ప్లేటో దర్శనంలోనూ కనిపిస్తాయి. కాని సాహిత్యోద్యమరూపంలో, విజ్ఞానశాస్త్రానికి దానిచే ప్రేరితమయిన వస్తువాద దర్శనానికి. కళాదర్శనానికి విరుద్ధంగా, పందొమ్మిదవ శతాబ్దపు చివరిదశకాలంలో, ఫ్రాంసుదేశంలో ప్రతీకవాదం జన్మించింది. అక్కడనుంచి ఇది ఇరవయ్యో శతాబ్దంలో ఇంగ్లాండు, జర్మనీలలో వ్యాపించింది. ఫ్రాంసులో ఈ ఉద్యమానికి బొదలేయర్, మెలార్మే నాయకులు. ఇంగ్లాండులో ఈ ఉద్యమానికి ప్రాతినిధ్యం ఈట్స్ కవి వహించాడు. ప్రతీకవాదం స్వీకృత రూపంలో ఒక విధమైన ఆత్మవాద దర్శనం. పదార్థ మహత్త్వం పదార్థగతం కాదని అది భావిస్తుంది. జీవిత చిరంతన సత్యప్రతీకరూపంగానే పదార్థానికి నిజమయిన విలువ ఉంది. ఈవిధంగా ప్రతీకవాదం ఒకరకంగా రహస్యవాద జీవనదర్శనం. కాని ధార్మికవాద రహస్యంలోనూ, ప్రతీకవాదంలోనూ భేదమేమిటంటే ఇందులో పరమతత్త్వపరికల్పన ఆదర్శ రూపంలో, లేదా ఆధ్యాత్మికసౌందర్యరూపంలో చేయబడుతుంది. ఇది వస్తుతః సౌందర్య దర్శనం. ప్రొ. బౌరా మాటల్లో 'ప్రతీకవాదసార తత్త్వం ఏమిటంటే – ఆదర్శమయిన లేదా ఆధ్యాత్మికమయిన సౌందర్యజగత్తుపట్ల అభినివేశమూ, దానిసిద్ధి కళద్వారానే జరుగుతుందన్న విశ్వాసమూ. ధార్మిక విశ్వాసానుసారంగా, సాధకుడు సాధనద్వారాను, భక్తుడు ప్రార్థన ద్వారానూ ఏ ఆనందాన్ని అనుభవిస్తాడో, ప్రతీకవాదానుసారంగా కవికి అదే రకమయిన ఆనందసిద్ధి తన కళాసాధనద్వారా లభిస్తుంది. ఎందుకంటే సమాధిస్థితుడయిన సాధకుని ధ్యానావస్థితీ, కాలాతీతమయిన ఆత్మవిశ్రాంతి మూలతః సౌందర్యానుభూతికంటే భిన్నమయినవి

కావు. అందులో దేశకాలాలు, ఆత్మానాత్మలు, సుఖ - దుఃఖాలు - వీటి భేదం ప్రతీతం కాదు.' (సి. యమ్. బౌరా - ది హెరిటేజ్ ఆఫ్ సింబాలిజమ్ - మొదటి పరిచ్ఛేదం). ఇలాంటి కావ్యం యొక్క అభివ్యక్తికి సాధనం సాధారణభాషకాకుండా, ప్రతీకాత్మకభాషే అవుతుంది. ఇక్కడ శబ్దం యొక్క సామాన్యార్థానికి లేదా అభిధార్థానికి ఎలాంటి విలువలేదు. ఇక్కడ ప్రతీకార్థానికే ప్రాధాన్యం. కావ్యంలో ప్రయుక్తమయిన శబ్దం అర్థబోధం చెయ్యదు. పాఠకుడు లేదా శ్రోత మనస్సులో సౌందర్యబింబాన్ని జాగృతం చేస్తుంది. అదే దాని సార్థకత. ఒకరకంగా చూస్తే ప్రతి శబ్దమూ తనంతటతాను ఒక ప్రతీకం. కాని ప్రతీకవాద కావ్యంలో ప్రతీకానికి ఉన్న రూఢమయిన అర్థం సరిపోదు - ఇక్కడ శబ్దం తన రూఢార్థాన్ని ఛేదించుకొని, ఏదో ఒక సూక్ష్మగంభీరమయిన ఆంతరిక అర్థాన్ని వ్యంజింపచేస్తుంది. ఈ విధంగా ప్రతీకవాదం ఒక శుద్ధ ఆత్మపరమయిన కావ్యదర్శనం. అది ఆధ్యాత్మిక సౌందర్యాన్ని కావ్యప్రాణతత్త్వంగానూ, ప్రతీకాన్ని లేదా ప్రతీకభాషను ఆ ప్రాణతత్త్వం యొక్క అభివ్యక్తికి ప్రధానసాధనంగానూ భావిస్తుంది. అది సౌందర్యానికి ధర్మసంహిత (testament of beauty).

ఇలాంటి కావ్యసిద్ధాంతానికి స్పష్టంగా రసవాదంతో ఎలాంటి విరోధమూ ఉండదు. ఆదర్శవాదానికి స్వచ్ఛందతావాదానికివలె ప్రతీకవాదానికి కూడా రససిద్ధాంతంతో నిశ్చయంగా ఘనిష్ఠసంబంధం ఉంది. రెండింటి దృష్టి మూలతః ఆత్మపరమయినది. రెండూ ఆనంద తత్త్వాన్ని ప్రతిష్ఠాపిస్తాయి. రససిద్ధాంతంవలె ప్రతీకవాదంచేసే ఆనందకల్పనకూడా దేశ కాలాతీతమయింది. ప్రతీకవాదంలో రససిద్ధాంతంకంటె రహస్యతత్త్వం ఎక్కువ. కాని శుక్లాగారు చెప్పిన తర్కాలు ఎన్నో ఉన్నాకూడా రహస్యవాదానికి, రసవాదానికి ఎలాంటివిరోధమూ లేదుకదా! ఇదేవిధంగా అభివ్యక్తి రంగంలో కూడా రెండింటి మాధ్యం (సాధనం) వ్యంజనే. అయినప్పటికీ, ప్రతీకవాదంలోనూ, రససిద్ధాంతంలోనూ పూర్తిగా భేదంలేదనికాదు నా అభిప్రాయం. కొన్ని విషయాలలో రెండింటిలో ఉన్న భేదంకూడా స్పష్టమయింది. ఉదాహరణకు రసంలో రాగాత్మానుభూతికి ప్రాధాన్యమయితే, ప్రతీకవాదానికి ఆధారభూతమయిన సౌందర్యానుభూతిలో రాగంకంటె కల్పనకు, విచారతత్త్వానికి ప్రాధాన్యం. ఇదేవిధంగా, ప్రతీకవాదం ఏ ప్రతీకాత్మకమాధ్యమాన్ని అనివార్యమని పరిగణిస్తుందో, అది వ్యంజనకు ఒక విశిష్టమయిన, అతిరంజితమయిన రూపం. రసాభివ్యక్తికి ఆధారమయిన వ్యంజన స్వరూపం సాధారణమూ, వ్యాపకమూ అయింది. కాని, ఈ భేదాలన్నీ ప్రకృతికి సంబంధించినవి కాక పరిమాణానికి సంబంధించినవి.

దాదాపు ఇదేకాలంలో, అంటే పందొమ్మిదవ శతాబ్దం చివరిభాగంలో, ఐరోపా దేశంలో కళకు, కావ్యానికి సంబంధించిన కొన్ని ఇతర సిద్ధాంతాలు కూడా వ్యాప్తిలోకి వచ్చాయి. వాటిలో ప్రభావవాదం (impressionism) చాలా చర్చనీయాంశమయింది. ప్రభావవాదం యొక్క ప్రారంభం అసలు చిత్రకళాక్షేత్రంలో జరిగింది. ఆ తరవాత త్వరలోనే కావ్యం విమర్శనక్షేత్రంలో కూడా వ్యాపించింది. పందొమ్మిదవ శతాబ్ది చివరి భాగంలో ఐరోపాదేశంలో పారిశ్రామికీకరణంతో జీవితంలోనూ, జీవనదర్శనంలోనూ ఒక అభూతపూర్వకమయిన గతిశీలత్వం వచ్చింది. వేగం, పరివర్తన వీటికి సంబంధించిన ఈ

భావన యొక్క కళాత్మకమయిన అభివ్యక్తి ప్రభావవాదంలో జరిగింది. (హాసర్ - ఎ సోషల్ హిస్టరీ ఆఫ్ ఆర్ట్ - రెండవ భాగం, పుట. 870-871) ఈ సిద్ధాంతం సమయంపట్ల ఒక కొత్తదృక్పథాన్ని ప్రతిపాదిస్తుంది. అనుభూతి క్షణాన్ని పట్టుకొని, కళద్వారా దానికి స్థాయిరూపం ఇవ్వడం - ఇదే ప్రభావవాదలక్ష్యం. రోజెటి తన ప్రగీతాత్మక రచనలను గురించి ఇలా అన్నది. 'ఇవి కొన్ని అనుభూతి క్షణాలు. వాటిని నేను చిరంతనం చేసివేశాను. ఆర్నాల్డ్ హాసర్ అభిప్రాయానుసారం ప్రభావవాదానికి ఆధారసూత్రాలు - స్థాయిత్వం, నైరంతర్యంమీద క్షణంయొక్క విజయం, ప్రతి అవస్థ క్షణికమనీ, అది ఎప్పటికీ పునరావృత్తం కాజాలదనీ, అది కాలప్రవాహంలో విలీనమయ్యే ఒక తరంగమనీ, ఆ కాలప్రవాహంలో ఎవరికీ పునఃప్రవేశం లేదనీ అన్న భావన. ఈ భావసూత్రాలకు హెరెక్లిటస్ మొదలయిన కొంతమంది గ్రీకు తత్త్వవేత్తల జీవనదర్శనంలో ఆధారాలు లభించినప్పటికీ ప్రత్యక్షంగా నీత్సే, బర్గ్సా మొదలయిన తత్త్వవేత్తల ప్రభావం కనిపిస్తుంది. వీరి అభిప్రాయానుసారంగా సత్యం వస్తురూపంకాకుండా ప్రక్రియారూపమయింది - అది స్థితి రూపమయిందికాకుండా గత్యాత్మకమయింది. ఇలాంటి దర్శనం స్పష్టంగా అతివైయుక్తికం కావాలి. క్షణాన్ని, పరివర్తనాన్ని మాత్రమే సత్యంగా భావించడం కారణంగా ఇందులో ఒక రకమయిన నిరాశావాదం ఉండటంకూడా స్వాభావికమే. ఈ సిద్ధాంతానుసారంగా మనుష్యుడు ఏకాకి. దేశం, కాలంతో, లయమానమయ్యే వర్తమాన క్షణబిందువే జీవితానికి, జగత్తుకూ సారతత్త్వం. ఈ సిద్ధాంతాలు విమర్శమీద ప్రసరించినపుడు, అందులో స్వాభావికంగానే తాత్కాలికప్రభావం ప్రధానమయిపోయింది. కళకు సంబంధించిన నియమాలూ, శాశ్వతమూల్యాలూ పూర్తిగా అప్రామాణికాలు అయిపోయాయి. తాత్కాలిక ప్రభావమే కళకు లక్ష్యమయిపోయింది; నైతికమూ లేదా సాంస్కృతిక ఉత్కర్ష, స్థాయి ప్రేరణ, గుణశీలాదుల నిర్మాణం మొదలయిన సంప్రదాయబద్ధమయిన ప్రయోజనాలు అసంగతాలు అని నిరూపితమయ్యాయి. వ్యక్తిమనస్సుమీద పడే ఈ క్షణికప్రభావమే కళ లేదా కావ్యమూల్యాంకనకు (కావ్యపరీక్షణకు) గీటురాయి అయింది. సిద్ధాంతదృష్ట్యా ప్రభావవాదానికి, రససిద్ధాంతానికి మౌలికమయిన భేదం ఉన్నదనడంలో సందేహంలేదు. ప్రభావవాదానికి ఆధారం క్షణికమయిన అనుభూతి. రసానికి ఆధారం స్థాయిభావం; ప్రభావవాదానికి వ్యతిరేకంగా రససిద్ధాంతానికి జీవితం యొక్క, కళ యొక్క శాశ్వతమయిన విలువలలో విశ్వాసం ఉంటుంది. సద్యఃపర నిర్వృతితోపాటు స్థాయిప్రేరణ, శీలంఉత్కర్ష మొదలయినవాటిని కూడా సర్వథా ప్రయోజనకరంగా పరిగణిస్తుంది. అయినప్పటికీ వ్యవహారదృష్ట్యా రెండింటిలో విరోధంలేదు. ఏ తాత్కాలిక భావాన్ని ప్రభావవాదం కళకు ఏకైక ప్రయోజనంగా పరిగణిస్తుందో, అది మూలతః రాగాత్మకమే అవుతుంది - అందువల్లనే ప్రభావవాదం సాధారణంగా విలువలను నిరాకరిస్తూ కూడా ప్రకారాంతరంగా అతిరంజితమయిన రాగాత్మకతను మూల్యరూపంలో సుప్రతిష్ఠితం చేస్తుందని ఈవాదంపై ఆక్షేపణ. ఈ రాగాత్మకతే ప్రభావవాదమూ, రససిద్ధాంతమూ కలిసే బిందువు. ఇక్కడ వ్యవహారదృష్ట్యా రెండింటిలో సౌహార్దం స్థాపితమవుతుంది. వ్యవహారంలో ప్రభావవాదం గ్రహించే సద్యోనుభూతి, రసంపరిధిలోకే వస్తుంది. దాని ఆధారభూత సిద్ధాంతంలో తప్పకుండా భేదమున్నది.

స్వరూపంలో కూడా ఉండవచ్చు. ఎందుకంటే ప్రభావవాదం సహృదయుడిలో ఉండే ఈ సద్యోనుభూతిలోని ప్రతిస్థితిని ఆనందమయంగా పరిగణించదు. అయినప్పటికీ రససిద్ధాంతం ప్రకారం ప్రభావవాదం కావ్యసౌందర్యం యొక్క సమ్యక్ పరిశీలనకు ఏవిధమయిన ఆటంకం కాదు. ఎందుకంటే రెండింటిలో ఆస్వాద్యమయిన, సంవేద్యమయిన తత్త్వం రాగమే అయి ఉంటుంది. ప్రభావవాద కావ్యం తప్పనిసరిగా సరసమే అవుతుంది.

పై వాదాల సంబంధం సాధారణంగా కావ్యం లేదా కళ యొక్క విషయవస్తువుకు సంబంధించింది. ఇవి కాకుండా పాశ్చాత్యకావ్యశాస్త్రంలోని కొన్ని వాదాలు అభివ్యక్తికి సంబంధించినవి. వీటిలో అన్నిటికంటే ప్రాముఖ్యం ఉన్నది అభివ్యంజనావాదం. క్రోచే అభిప్రాయానుసారం అభివ్యంజనావాదానికి మూలభూతమయిన సిద్ధాంతాలు ఇవి. (1) ఆత్మకు విచారాత్మకమనీ, వ్యవహారాత్మకమనీ రెండు క్రియలు ఉంటాయి. విచారాత్మకక్రియ లేదా జ్ఞానానికి రెండు భేదాలు - స్వయం ప్రకాశ్యజ్ఞానం (సహజానుభూతి), ప్రమేయజ్ఞానం. కళకు స్వయంప్రకాశ్యజ్ఞానంతోనే లేదా సహజానుభూతితోనే సంబంధం. కళ సహజానుభూతే. ఈ సహజానుభూతి ఒకవైపు పదార్థబోధకంటే, మరోవైపు సంవేదనకంటే లేదా సంవేదన పుంజంకంటే భిన్నమయింది. పదార్థజ్ఞానానికి పదార్థస్థితి తప్పనిసరి. కాని సహజానుభూతి అది లేనప్పుడు కూడా కలుగుతుంది. దానికోసం వాస్తవమూ, సంభావ్యమూ అన్న భేదం లేదు. సంవేదన ఒక రూపమయిన అరూప స్పందన, ఆత్మ దానిని అనుభవించనయితే అనుభవిస్తుంది కాని అభివ్యక్తం చేయలేదు. కాబట్టి అది జడమూ, నిష్క్రియమూ అయినది. కాని సహజానుభూతి అభివ్యంజనారూపమయిందే. కాబట్టి అది (సంవేదన) అభివ్యంజనకు భిన్నమయింది. అందువల్ల సహజానుభూతికి అభివ్యంజన, కేవలం అభివ్యంజనే, ఎక్కువ కాదు ; తక్కువ కాదు. ఇదే కళ.

(2) తత్త్వమూ, రూపమూ లేదా వస్తువూ, అభివ్యంజన- వీటి విషయంలో క్రోచే అభిప్రాయం కావ్యశాస్త్ర సంప్రదాయానికి భిన్నమయింది. సౌందర్యం వస్తువులో ఉన్నదా? అభివ్యంజనలోనా? లేదా రెండింటిలోనా? ఒకవేళ వస్తువంటే అర్థం అనభివ్యక్త భావతత్త్వమూ లేదా అంతస్సంస్కారాలు అనీ, అభివ్యంజన అంటే వ్యక్తీకరణ ప్రక్రియ అనీ అభిప్రాయమయ్యేటట్లయితే, సౌందర్యం వస్తువులోనూ లేదు, వస్తువూ - అభివ్యంజనలయోగంలోనూ లేదు. సౌందర్యసృష్టిలో అభివ్యక్తిని భావతత్త్వంలో కలిపివేయడం జరగదు. భావతత్త్వమే అభివ్యక్తిద్వారా మూర్తరూపాన్ని ధరిస్తుంది. అంటే ఈ భావతత్త్వమే అభివ్యంజనరూపంలో వ్యక్తమవుతుంది. అది అభిన్నమవుతూకూడా భిన్నమయినట్లు గోచరిస్తుంది. అందువల్ల అభివ్యంజనపేరే సౌందర్యం - అంతకుమించి వేరే ఏమీ కాదు.

(3) కళ మూలతః ఒక ఆధ్యాత్మికక్రియ. కళాకృతి దాని మూర్త భౌతికరూపం. కాని అది ఎల్లప్పుడూ అనివార్యం కాదు. కళాసృష్టియొక్క సమస్త ప్రక్రియను ఐదు చరణాలుగా విభజింపవచ్చు. (అ) అరూప సంవేదన, (ఆ) అభివ్యంజన అంటే అరూప సంవేదనల ఆంతరిక సమన్వితి - సహజానుభూతి, (ఇ) ఆనందానుభూతి (సఫలమయిన అభివ్యంజనవల్ల కలిగే ఆనందానుభూతి), (ఈ) ఆంతరికమయిన అభివ్యంజన లేదా సహజానుభూతి శబ్దం, ధ్వని, వర్ణం, రేఖ మొదలైన భౌతిక తత్త్వాలుగా మూర్తీకరించబడటం, (ఉ) కావ్యం, చిత్రం

మొదలయిన కళాకృతుల భౌతిక మూర్తరూపం. ఈ ఐదింటిలో రెండవది ముఖ్యక్రియ (అంటే వాస్తవ కళాసృజన).

(4) అభివ్యంజన తనకుతానే లక్ష్యం – అభివ్యక్తిని మించి దానికి వేరే ఉద్దేశం ఉండదు. ఆ విధంగా కళకు తనకంటే భిన్నంగా వేరే ఉద్దేశం లేదు: శిక్షణ, ప్రసాదన, కీర్తి, ధనం ఏదీకాదు. కళ కళకోసమే. ఆనందం కూడా దాని సహచారి, కాని లక్ష్యం కాదు. ఆత్మను విశదపరచడమే కళకున్న ఏకైకకార్యం. మేఘాలు కురిసిపోవడంతో ఆకాశం నిర్మలమయినట్లుగా సంకుల భావనలను అభివ్యక్తం చేయడంతో ఆత్మ విముక్తమయిపోతుంది. కళకున్న చరమసిద్ధి ఇదే. అందువల్లనే కళ తన మూలరూపంలో నైతికత, ఉపయోగిత మొదలయిన బంధనాలనుంచికూడా విముక్తమయినట్టువంటిది. కాని ఇది కళయొక్క మూల (ఆంతరిక) రూపలక్షణమే – కళకు కళాకారుడు మూర్తరూపం ప్రదానం చేసినపుడు, అతడు సామాజిక నియమాలకు అధీనుడవుతాడు. ఆ స్థితిలో, సమాజానికి హితకరమయినటువంటి తన సహజానుభూతులకు మాత్రమే మూర్తరూపం ఇవ్వడానికి అతనికి అధికారం ఉంటుంది. క్రోచే తరవాత, అభివ్యంజనావాదం భావక్షేత్రం నుంచి వ్యవహారక్షేత్రంలో అవతరించేటప్పటికి, దాని మూలస్వరూపమే మారిపోయింది. సృజనాత్మక సాహిత్యంలో నాటకంమీద అభివ్యంజనావాద- ఉద్యమ ప్రభావం ఎక్కువగా పడింది. ఇటలీదేశస్థుడయిన "పిరాండెలో" కళాకారుడు 'అభివ్యంజనావాదనాటకాల'కు ప్రారంభం చేశాడు. ఆ తరవాత జర్మనీలో ఈ కళ వికసించింది. విమర్శనరంగంలో అభివ్యంజనావాదం రూపవాదవిమర్శలో ప్రతిబింబించింది. అది కళాతత్త్వం పూర్తిగా అగణ్యమనీ, అప్రాసంగికమనీ, రూపమే సర్వస్వమనీ భావిస్తుంది. కాని నిజానికి ఈ రెండు ఉద్యమాలతో క్రోచే అభివ్యంజనావాదానికి సంబంధమున్నట్లు పరిగణించలేము. క్రోచే సిద్ధాంతం విశ్వజనీనమయిన కళాదర్శనం. దానిని ఏదైనా ఒక విశిష్టకళాప్రవృత్తితో ముడిపెట్టడం దానికి అన్యాయం చేసినట్లవుతుంది. కాబట్టి క్రోచే వివేచించిన అభివ్యంజనావాదరూపమే శుద్ధమయింది. క్రోచే వివేచనవల్ల అభివ్యంజనావాదంలోనూ, రససిద్ధాంతంలోనూ మౌలికమయిన భేదమున్నట్లు గోచరిస్తుంది. రససిద్ధాంతం భావం మీద ఆధారపడివుంటే, అభివ్యంజనావాదం అభివ్యక్తినిమించి వేరే ఏ తత్త్వాన్నీ గుర్తించదని మాకు అనిపిస్తున్నది. కాని నిజానికి ఈ భేదం భావనకు, అభివ్యక్తికి ఉన్న బలాబలాలు లేదా సాపేక్షిక ప్రాధాన్యం వరకే పరిసీమితమయి ఉన్నది. అభివ్యంజనావాదం భావనాప్రాధాన్యాన్ని నిరాకరించదు. కాని అభివ్యక్తికి ముందు దానికి సరియైన రూపం ఏర్పడదని భావిస్తుంది: ప్రేమ, క్రోధం మొదలయినవాటి మూలం సంవేదనాత్మక రూపాలైన ప్రేమ క్రోధాదులు కాదు – ఏదో విశిష్టమయిన సంవేదనలు అన్వితిద్వారా అభివ్యక్తాలై 'ప్రేమ', క్రోధాదిరూపాలను ధరిస్తాయి. రససిద్ధాంతానికి ఈ అభిమతంతో ఏ వైరుద్ధ్యం లేదని నేను అనుకొంటున్నాను.-అక్కడకూడా భావానుభూతిపేరు రసం కాదు, భావాభివ్యక్తే రసం. 'అభివ్యక్తి' శబ్దానికి ఉన్న అర్థవిషయంలోనే రెండింటికీ భేదం. అభివ్యంజనావాదంలో అభిధ, వ్యంజన రెండూ అభివ్యక్తికి రూపాలే కాని రసవాదంలో వ్యంజనే అభివ్యక్తి, అభిధ లేదా 'కథనం' కాదు. రెండింటిలో ఉన్న మూలభేదం ఇదే-ఇదే ధ్వని వాదానికి, అభివ్యంజనావాదానికి ఉన్న సరియైన భేదం. ధ్వనివాదం వలెనే అభివ్యంజనావాదంకూడా కళ తప్పనిసరిగా అభివ్యంజనారూపమేనని పరిగణిస్తుంది. రెండింటి మూలాధారం కల్పనే:

కల్పన = సౌందర్యం (చారుత్వం) = ధ్వని లేదా అభివ్యంజన. కాని ధ్వనికి ఆధారభూత మయిన అభివ్యంజనకు అర్థం కేవలం వ్యంజనే. కాని అభివ్యంజనావాదంలోని అభివ్యంజనలో అభిధకూడా యథాతథంగా అంతర్భవించి ఉంటుంది. సరిగ్గా చెప్పాలంటే ఇక్కడ అభిధకు, వ్యంజనకు భేదమేలేదు. ఈ సందర్భంలో మేము పైన చెప్పిన వేర్వేరు అభిమతాలలో గల సాపేక్షికమయిన సత్యాసత్యాలను నిర్ణయించాలనుకోవడం లేదు. నిజానికి ఇది దార్శనికుడి తాత్త్విక దృష్టికి, విమర్శకుడి వ్యావహారిక దృష్టికి ఉన్న భేదం. అభివ్యంజనా వాదంలోనూ, రసవాదంలోను రసధ్వనివాదంలో వైరుద్ధ్యం లేదు అన్న నిర్ణయం వల్ల మా అభిప్రాయం సిద్ధిస్తుంది. ఈ విధంగా అభివ్యంజనావాదం ధ్వనివాదానికి వ్యాపకమయిన, వస్తుతః 'అతి వ్యాప్తమయిన' రూపం. ఎంతమట్టుకు అందులో 'అతివ్యాప్తి' ఉందో, అంతమటుకు అందులో కావ్యశాస్త్ర దృష్ట్యా దోషంకూడా ఉన్నది. ఈ దృక్పథభేదం కారణంగానే రెండిం టిలో ఇంకా కొంత సామాన్యభేదం ఏర్పడ్డది. అభివ్యంజనా సిద్ధాంతంలో ఆంతరికమూ లేదా ఆధ్యాత్మికమూ అయిన అభివ్యక్తే ముఖ్యం. శబ్దార్థాదులవల్ల దాని మూర్త అభివ్యక్తి అప్రధానమూ, వైకల్పికమూ అయినటువంటిది. రస-పరికల్పనలోకూడా ఈ ఆంతరిక-అభి వ్యక్తి అమాన్యం కాదు. కాని ఇక్కడ శబ్దార్థమయిన అభివ్యక్తిని గౌణంగానూ, వైకల్పికం గాను ఎంచలేదు. రససిద్ధాంతంలో ఆనందం రసలక్షణమూ, కావ్యానికి పరమ ప్రయోజనమూ అయితే, అభివ్యంజనావాదంలో అది ఆనుషంగికసిద్ధి. అభివ్యంజనావాదం ప్రకారం కళ కళ కోసమే. కళాకారుడు కళాసృష్టి ఆనందం కోసం చేయడు. అయినప్పటికీ ఈ సృష్టివల్ల అత నికి తప్పనిసరిగా ఆనందం లభిస్తుంది. రసవాదం కూడా కళాసృష్టి తప్పనిసరిగా ఆనంద మయమవుతుందని భావిస్తుంది. కాని దానిని ఆనుషంగిక సిద్ధిగా కాకుండా మూలసిద్ధిగా పరిగ ణిస్తుంది. ఈ భేదం కేవలం దృష్టిభేదం కారణంగానే కాని, తత్త్వభేదం వల్లకాదని తాత్పర్యం. నిజానికి తత్త్వభేదానికి ఎక్కువ అవకాశం కూడా లేదు. ఎందుకంటే ఈ రెండు సిద్ధాంతాలు కూడా ఆత్మవాదం మీద ఆధారపడినవే. సమస్తసృష్టి ప్రపంచానికి ఆధారం ఆత్మ. అది నిరంతరం అభివ్యక్తిలో = సృష్టిలో = ఆనందంలో లీనమయి ఉంటుందనే సిద్ధాంతం మీదనే రెండు వాదాలు ప్రారంభమయ్యాయి.

అభివ్యంజనావాదం కాకుండా ఆధునిక యుగంలో ఇంకా కొన్నివాదాలు ఉన్నాయి. అవి తెలిసో, తెలియకో కవితారూపంపట్ల ఎక్కువ మొగ్గును చూపుతాయి. అవి బింబవాదం, ఘనవాదం మొదలయినవి. బింబవాదం అమెరికాలో ఆవిర్భవించింది. తరవాత ఇంగ్లాండు లోని కావ్యక్షేత్రంలో కూడా ప్రవేశించింది. బింబవాదం స్వీకృతరూపంలో స్వచ్ఛందతా వాదానికి విరుద్ధమయిన కావ్యసిద్ధాంతం. భావంకంటె, విచారంకంటె వేరయిన (స్వతంత్ర మయిన) 'వస్తువు'లో కవిత్వాన్ని అనుసంధించడమే దాని లక్ష్యం. ఇది శుద్ధవస్తువుకు లేదా పదార్థానికి సంబంధించిన కవిత్వం. వస్తువుయొక్క గోచరరూపం కేవలం బింబమే. కాబట్టి ఇది బింబానికి సంబంధించిన కవిత్వం. వస్తువు స్వాభావికంగానే మూర్తమూ, కఠినమూ, సఘనమూ, శుద్ధమూ అయి ఉంటుంది, భావనలో ఉండే ఆర్ద్రత దానిలో ఉండదు. ఈ విశిష్టలక్షణాలే బింబంలో కూడా ఉంటాయి. కాబట్టి శబ్దంద్వారా వస్తువుయొక్క ఈ గుణాలనే యథాతథంగా ప్రతిబింబింపజేయడమే బింబవాద కవిత్వానికి మూలమయిన ఉద్దేశం. రాగం

యొక్క ఆర్ద్రతనే వ్యతిరేకించే ఈ సిద్ధాంతం రసవాదానికి అనుకూలం ఎలా అవుతుంది? కావ్యానికి ఉన్న ఈ నిర్వచనమే సహజంగా ఆమోదయోగ్యం కాదని మా నుసవి. పాశ్చాత్య సాహిత్యంలో కూడా ఈ వాదానికి ఉగ్రమయిన వ్యతిరేక భావం కలిగింది. అక్కడకూడా వివేకశీలురయిన విమర్శకులు ఈ విధమయిన రచనలను నిర్జీవాలనీ, యాంత్రికాలనీ, వైశిష్ట్య విహీనమయిన పద్యాలనీ భావించారు. ఇవి బింబం అన్న అభిమతాన్ని రూపురేఖలు, ఆకారం దాకానే పరిసీమితం చేసి, కవిత్వాన్ని భావంనుంచి ఆర్ద్రతనుంచి పూర్తిగా దూరంచేసే ప్రయత్నంలో దాన్ని ప్రాణంలేకుండానే చేసివేస్తుంది. బింబవాదకవి స్వయంగా తన వ్యవహారంలో తన సిద్ధాంతంమీద నిలబడలేకపోతాడు. అతడి సహజ ప్రతిభ కఠోరశ్రమతో నిర్మించబడ్డ శుష్కబింబాన్ని భావంచేత సువాసితం చేసి ఇలాంటి ప్రయత్నాలు వ్యర్థమని నిరూపిస్తుంది. ఈ కృత్రిమ ప్రయత్నం సఫలమయినచోట, భావగంధంతోపాటు, కవిత్వ ప్రాణాలుకూడా నశించిపోతాయి. భారతీయ కావ్యశాస్త్రంలోకూడా ఈ ప్రశ్న తలయెత్తింది. అలంకారవాదులు రసాన్ని తీవ్రంగా వ్యతిరేకించినపుడు రెండింటికి సమన్వయం కుదర్చడానికి ఆనందవర్ధనుడు ధ్వని సిద్ధాంతాన్ని స్థాపించాడు. రసవిరోధులను సంతృప్తిపరచడానికి రస ధ్వని కాకుండా వస్తుధ్వని, అలంకార ధ్వనిని కూడా కల్పించాడు. కాని మేము ధ్వని ప్రసంగంలో నిరూపించినట్లు, వస్తుధ్వని, అలంకారధ్వని కేవలం శాస్త్రీయ కల్పనలుగానే ఉండి పోయాయి – వ్యవహారంలో. భావగంధంతో పూర్తిగా లేని ఒక్క కావ్యంకూడా ఉదాహరణకు నాడుగాని నేడుగాని లభించదు. బింబవాదులు ఇంకా అతిరంజనతో, ఆ ప్రయోగాన్ని మళ్ళీ ఒకసారి చేశారు. కాని వారి ప్రయత్నాలకుకూడా అనే పరిణామం కలిగింది. ధ్వనివాది అయిన విమర్శకుడు వస్తుధ్వనియొక్క స్వతంత్రస్థితిని స్థాపిస్తూ, తెలియకుండానే భావసౌందర్యాన్ని నిరూపించివేస్తాడు. అదేవిధంగా బింబవాది అయిన రచయిత కూడా దృఢ కఠోరమూ, శుష్కమూ అయిన కవితాయుగాన్ని ఆహ్వానిస్తూనే, ఆతని చేతన పూర్వాగ్రహాలనుంచి విముక్తమయిన శుద్ధచింతనాక్షణాలలో, అకస్మాత్తుగా ఇలా అంటాడు: "... (బింబవాదకావ్య విధానంలో) కవి కొత్త సాదృశ్యయోజనలను ప్రయోగించడానికి బాధ్యుడయిపోతాడు ముఖ్యంగా వస్తుదర్శనంచేత ఉద్బుద్ధమయిన తన భావాన్ని, తన విస్మయాన్ని, ఆనందాన్ని రూపవంతం చేయడంకోసం పదార్థంయొక్క మూర్త కఠోర ప్రరూపాన్ని రచించడానికి బాధ్యుడవుతాడు," (హ్యూమ్, స్పెక్యులేషన్స్). ఇక్కడే రసవాదానికి విజయం లభిస్తుంది.

ఈ వాదాల ప్రసంగంలో స్వదేశ– విదేశాలలోని కొత్తకవిత్వం అప్రయత్నంగానే జ్ఞాపకం వస్తుంది. ఈకొత్తకవులు సర్వసాధారణంగా అన్ని దేశాలలోను తమకు ప్రేరణ కలిగించిన, వ్యావహారిక కావ్యసిద్ధాంతాలకు 'వాదం' అని పేరుపెటడానికి ఇష్టపడరు. అయినప్పటికీ ఈ కవులకు కావ్యంపట్ల ఒక విశిష్ట దృక్పథం ఉన్నదన్న (స్వతః) స్పష్ట సత్యాన్ని కాదనడానికి వీలులేదు. ఈదృక్పథంలో వ్యక్తుల అభిరుచులు, తజ్జన్యాలైన కొన్ని అవాంతర భేదాలు ఉన్నప్పటికీ కూడా నిశ్చితమయిన ఒక సమభావం ఉంది. ఈదృక్పథం ఏదో ఒక విశిష్ట కావ్యవాదం మీద ఆధారపడి లేదన్న దాంట్లో సందేహం లేదు. ఎన్నో ఆధునిక సిద్ధాంతాల సమ్మేళనంతో ఈ దృక్పథం ఏర్పడింది. ఈదృక్పథస్వరూపం నిరంతర వికాసశీలమే నన్నదీ సత్యమే. మొదట్లో బింబవాదం, యొక్క ప్రభావం, ఆతరవాత కొంతకాలం తరవాతనో

లేదా దానితో పాటేనో, ప్రభావవాదం యొక్క ప్రభావం ఈ కొత్తకవిత్వం మీద కనిపిస్తుంది. తరవాత సార్త్రేయొక్క అనాస్థావాది జీవనదర్శనమయిన 'అస్తిత్వవాదం' వల్ల ఈ కొత్త కవిత్వం తన సిద్ధాంతాలకూ, సంవేదనలకూ దార్శనిక సమర్థనం కూర్చొకొంది. చివరకు నేటి విఘటన శీలమయిన సమాజం దీనికి యథార్థపరమయిన ఆధారం కలిగించింది. వీటియొక్క లేదా లాంటి ప్రభావాల యొక్క ఫలస్వరూపంగా 'నవసాహిత్య' చేతన వికసించింది.

కొత్తకవిత్వంలోని ముఖ్య ప్రవృత్తులను సంక్షేపంగా ఇలా వివరించవచ్చు.

1. ఈ కవిత్వం సంపూర్ణంగా వర్తమానం మీదనే కేంద్రీకృతమయి ఉన్నది, ఇది గడిచిపోయిన కాలం వైపు ఆకాంక్షాభరితంగా చూడదు, రాబోయే కాలం పట్ల ఆశాభరితంగా చూడదు. కాలం యొక్క నిరంతర ప్రవాహంలోని వర్తమానక్షణాన్ని సంపూర్ణానుభూతితో దాని సమస్త సజీవసంభావనలతో శబ్దనిబద్ధం చేయడమే ఈ కవిత్వలక్ష్యం.

2. ఈ విధంగా ఆధునికత యొక్క భావబోధం, దాని యథార్థ అభివ్యక్తి పట్ల పట్టుదల ఈ కవిత్వపు కేంద్రీయ తత్త్వం. ఆధునికత యొక్క వాస్తవమయిన అర్థంగురించి కొత్త విమర్శకులలో అభిప్రాయ భేదాలున్నాయి. ఒక అభిప్రాయం ప్రకారం ఆధునికత అంటే సమసామయికత్వమే. కాని రెండవ వర్గం వారు ఆధునికతలోనూ, సమసామయికత్వంలోనూ, సమసామయికత్వంలోనూ భేదమున్నదని చెబుతారు. 'ఆధునికత ఎక్కువగా అంతరికమూ మూల్యగతమూ అయిన భావమ'ని వారి అభిప్రాయం. సాధారణంగా 'ప్రపంచంలో సామూహికమయిన ఆత్మహత్యకలుగుతుందనే భయం పుట్టింది. అప్పుడు కలిగిన భావబోధం యొక్క స్థితే ఆధునికత. ఇది (ఈ భావబోధ) యాంత్రికమూ, వైజ్ఞానికమూ అయిన వికాసక్రమంలో ఈ వర్తమానం మీదవచ్చినిలిచింది.' 'విశ్వవ్యాప్తమయిన పరిస్థితులు మానవీయ భావబోధ మీద తీరని దెబ్బతీశాయి. దాని వల్ల సంప్రదాయ గతమయిన విలువలన్నీ కొట్టుకొని పోయాయి. సుదృఢమయిన నమ్మకాలకుబదులు తలమున్కలుగా అవసాదం, భయం, ఆశంక, సందేహం, అనిశ్చయం, క్షోభ, ఆక్రోశం, మోసం – వీటితో మానవుడి మనస్సు అణగారి పోయింది. తన బాహ్య జీవితంలో అపరిచితుడుగానూ, ఆంతరిక జీవితంలో తనకు తాను చలించి పోయానని అతడు అనుకొంటున్నాడు. పదార్థాల స్వరూపం ఆమూలాగ్రంగా మారి పోవడంతో, ఇరువైపులా అతని సంబంధం విచ్ఛిన్నమయి పోయింది. క్రమంగా అతని జీవిత పద్ధతిలోనూ, ఆలోచనా సరళిలోనూ విచిత్రమయిన ఆవేగం, ఉద్విగ్నత్వం, అశాంతి, విచ్ఛేదం, 'స్థిరమయిన పరివర్తనం' – వీటన్నింటి వాతావరణం ఆవరించుకొని పోయింది...ప్రవృత్తులు అంతర్ముఖాలు అయిపోతున్నాయి, ఆత్మనిష్ఠమయిన దృష్టులు వికసించాయి....బాహ్య పరిస్థితిలో సామంజస్యం తలగకపోవడంతో ఒక రకమయిన అసంబద్ధత్వం నలువైపులా కనబడుతున్నది. మమత లేక పోవడం కారణంగా బౌద్ధికమయిన (బుద్ధిప్రధానమయిన) నిస్సంగత్వ ప్రవృత్తి వికసించింది. సమస్తపదార్థాలను మిథ్య అనీ, సారహీనమనీ అనుకోవడం ఆస్థాహీనత్వం యొక్కశూన్యత్వం వల్ల కలిగిన పరిణామం.'

3. ఆస్థ, దానివల్ల కలిగే ఆంతరిక సమాహితి లేక పోవడంతో ఈ కవిత్వం నిరానందమైనది, నిరానందం అని చెప్పుకొంటుంది కూడా. అందువల్ల దర్శనంలో కేవలం వ్యక్తిపరకంగా ఉండే ఈ కవిత్వం 'వర్ణన' లో అంతగా వస్తుపరమయి ఉంటుంది. ఇది

భావానికి సంబంధించిన కవిత కాదు, వస్తువుకు సంబంధించిన కవిత్వం. ఇందులో అనుభూతి తరళమయినభావనారూపంలో కాక వస్తురూపంలో గ్రహించబడుతుంది. బింబవాదంలా ఈ అనుభూతి సంవేదన వీలయినంతమటుకు ఆర్ద్రత లేనిదీ, శుష్కమయినదీ, సఘన మయినదీ అయిఉంటుంది.

4 ఈవిధమయిన అనుభూతినే వ్యక్తం చేయడానికి, స్వాభావికంగానే శబ్దార్థాల సంప్రదాయ బద్ధమయిన సంబంధాలు సరిపోవు. అందువల్ల కొత్తకవి కొత్తభావబోధకు రూపం ఇవ్వడానికి శబ్దార్థాల కొత్తసంబంధాలను కల్పించుకొంటాడు, స్థాపిస్తాడు, దానికి తానే బాధ్యుడనని భావిస్తాడు. కొత్తఅర్థాలు, కొత్తప్రతీకాలు, కొత్తలయ - వీటి మీద ఆధారపడిన కొంగ్రొత్త బింబయోజనను నిరంతరం కల్పించుకొంటూ ఉంటాడు.

అమెరికా, ఇంగ్లాండులలో కొత్తకవులు స్వచ్ఛందతావాదాన్ని ఎంత తీవ్రంగా వ్యతిరేకించారో, అదేవిధంగా భారతీయ భాషలలో కూడా (హిందీ, మరాఠీ, బెంగాలీ మొదలయిన భాషలలో) స్వచ్ఛందతావాదంలోపాటు, దానికి సమానధర్మి అయిన రసవాదాన్ని కూడా నియమబద్ధంగా వ్యతిరేకించడం జరుగుతున్నది. కొత్తకవిత్వం రసానికి సంబంధించింది కాదు – దీనికి వ్యతిరేకంగా సాధారణంగా ఈ కింది తర్కాలు చెబుతుంటారు:

క) సమాహితి, అద్వంద్వభావం రసానికి ఆధారాలు. కాని కొత్త కవిత్వం ద్వంద్వంనికి, అసామంజస్యానికి సంబంధించిన కవిత్వం.

ఖ) కొత్తకవిత్వం వర్తమానం మీద కేంద్రీకృతమయి ఉంటుంది, రసదృష్టి అతీతోన్ముఖమయి ఉంటుంది – కొత్తకవిత్వానికి విషయం క్షణానికి సంబంధించిన అనుభూతి, (జన్మాంతరగతమయిన ?) వాసన, స్థాయి భావం రసానికి ఆధారాలు.

గ) రససిద్ధాంతంలో కవివ్యక్తిత్వం పూర్తిగా ఉపేక్షించబడుతుంది – కాబట్టి రసానుభూతిలో వ్యక్తిగతం కాని భావనాస్వాదమే సాధ్యపడుతుంది : కాని నేటి కవిత్వం యొక్క సంవేద్యం అతిగా వ్యక్తిపరమయిన అనుభూతి. దానికి రసానుభూతికి సమమయిన సహ - అనుభూతి అని పేరుపెట్టవచ్చు. రసానుభూతిలో వ్యక్తిత్వం, వివేకం పరిహరించబడటం అవసరం, కాని సహానుభూతి యొక్క ఆస్వాదన వ్యక్తిచేతనతోపాటే సాధ్యపడుతుంది. ఆత్మవిలయనం యొక్క ఆనంద, భావావేగ పరిపాకం దృష్ట్యా రసానుభూతి తప్పకుండా ఉత్కృష్ట కోటికి చెందినదనవచ్చు. కాని మానవీయతాదృష్టితో సహానుభూతిని దానికంటే ఉత్కృష్టతరమయిందని భావించడమే వివేకసంగతమనిపిస్తున్నది.'

ఘ) 'పరిణామంలో కొత్తకవిత్వం యొక్క అనుభూతి నిరానందమయమయింది. కవిత్వం ... ఆకర్షణను కాకుండా వికర్షణను రేకెత్తిస్తుంది. వ్యంగ్యం, ఆక్షేపణ, ఊపిపారెయ్యడం, ధ్యానమగ్నుడయిన ఉన్నవాణ్ణి మేల్కొలిపి, ఏదో ఆలోచించడానికి బాధ్యుణ్ణి చేయడం కొత్త కవిత్వలక్షణాలు. ఇది ప్రసన్నులను చేయడం కంటే ఎక్కువగా బాధపెడుతుంది.– అప్పుడప్పుడు జీవితంలో భయానక సత్యాలను సూచించి మనను భయ విహ్వలులను చేస్తుంది.'

చ) కొత్తకవిత్వం మూలతః బుద్ధిప్రధానమయింది, రాగాత్మకం కాదు. అందులో ఒకరకమయిన అంతర్నిహితంగా ఉండే విమర్శ కనిపిస్తుంది ; యథార్థ చిత్రణపట్ల పట్టుదల.

సూక్ష్మవ్యంగ్యం, శైలీగతమయినవైచిత్రి, కొత్తకొత్త అర్థాలను ధ్వనింపచేసే అభినవ ప్రతీకవిధానం మొదలయినవాటిని కొత్తకవిత్వంలోని విశిష్టలక్షణాలని చెప్పవచ్చు. వీటన్నింటి వెనక బుద్ధిగతమయిన ప్రేరణరూపం స్పష్టంగా కనిపిస్తుంది.

ఛ) రసవాద కవిత్వంలో ఉండే ప్రముఖ లక్షణాలలో దాదాపు ఏదీ కొత్త కవిత్వంలో కనిపించదు. భావుకత్వం కూడా కనిపించదు. అంత్యానుప్రాస, ఛందస్సు, గేయత్వం, పునరావృత్తి మొదలయినవి లేకపోవడం లేదా వాటిపట్ల ఔదాసీన్యం బౌద్ధికత యొక్క సహజ పరిణామమే.... మొరటుతనంలోనే ఇది శోభిస్తుంది. అలంకరించడం, అమర్చడం, మెరుగు పెట్టడం మొదలయిన వాటి వల్ల దాని సహజత్వమే నశించిపోతుంది.'

పైవివేచన వల్ల కొత్త కవిత్వాన్ని 'కొత్తది' అని నిరూపించడం కోసం తర్కజాలం ప్రతిపాదించబడింది. తెలిసో-తెలియకో రససిద్ధాంత విషయంలో మిథ్యగా కల్పనలు చేయబడ్డాయి. రసం తన వ్యాపకమయిన అర్థంతో మానసికమయిన అనుభూతే అని మేము మొదట్లోనే స్పష్టంచేశాం. అభినవుడు ప్రతిపాదించిన రస సంబంధమయిన అభిమతం అద్వంద్వం లేదా అద్వైతం మీద ఆధారపడిన దనడంలో సందేహం లేదు. సంస్కృతకావ్యశాస్త్రంలో దాదాపు అదే ఆమోదయోగ్యం అయినదనడమూ సత్యమే. కాని శైవదర్శనంలో లేదా అద్వైత దర్శనంలో కేవలం కావ్యానందాన్నే కాకుండా ఆనందం అన్నదే ఈ విధంగా ఉంటుందని ఊహించబడింది - రసం ఆనందమయమయిన అనుభూతి. ఆనందానికి ఉన్న ప్రతి రూపమూ ఆత్మవిశ్రాంతి లేదా ఆత్మయొక్క అద్వంద్వమయ స్థితి'యొక్క ప్రతీతే. అందువల్ల అద్వంద్వం లేదా అద్వైతం యొక్క సంబంధం అసలు రసంతో కాకుండా శైవ దర్శనంలోని ఆనంద కల్పనతోచేనని భావించాలి. దీనికి ప్రమాణం రస ప్రాధాన్యాన్ని అద్వైతవాదులయిన ఆస్తిక - ఆచార్యులే కాకుండా జైనాచార్యులు కూడా, వారు "సుఖదుఃఖాత్మకోరసః" అని స్పష్టంగా అంగీకరించినా అదే అభినివేశంతో ఉగ్గడించారు. ఈ విధంగా 'అజ్ఞేయ'పైన చేసిన ఆక్షేపణకు సమాధానం స్పష్టమే. రసానికి మూలాధారం అనుభూతి, శుద్ధ మానవీయానుభూతి. అజ్ఞేయకూడా దీన్నే సమర్థించాడు. ఈ అనుభూతి స్వరూప విషయంలో కూడా రెండు రకాల అభిమతాలు ఉన్నాయి - ఇది కేవలం ఆనందమయమయిందిగా, అంగీకరింపబడింది. సుఖదుఃఖాత్మకమయిందిగా కూడా పరిగణించబడింది. కొత్త కవిత్వంలో కూడా ఆనందం నిషేధించబడలేదు. కొత్తకవిత్వంలో చాలా మట్టుకు కవితలు దీనికి తిరుగులేని ప్రమాణాలు. కొంతమంది అతివాదులయిన రచయితలను వదలివేస్తే, చాలామంది ఆనందతత్త్వాన్ని అంగీకరించారు. అది అనివార్యమన్న విషయాన్ని మాత్రం వ్యతిరేకించారు. వారి విరోధం ఎంతమటుకు సార్థకం-చక్కటి కవిత్వం యొక్క అనుభూతి అంటే ఏదైనా వాస్తవమయిన అనుభూతి యొక్క వాస్తవమయిన అభివ్యక్తి నిరానందమయమూ లేదా దుఃఖమయమూ కూడా అవుతుందా లేదా అన్నది చాలా ప్రాచీనమయిన వివాదం. దానికి మేము మాపద్ధతిలో జవాబు చెప్పే ఉన్నాం. కాబట్టి దాన్ని మళ్ళీ చెప్పాల్సిన అవసరం లేదు. పైన చెప్పినదాని తాత్పర్యమేమిటంటే కొత్తకవిత్వం అనుభూతిని ఆధారంగా పరిగణించేట్లయితే, రసంనుంచి దానికి ముక్తిలేదు; "మా అనుభూతి శుద్ధ మానవ అనుభూతి; ఆనందానుభూతి కాదా" అని చెప్పి కూడా అది రసపాశం నుండి విముక్తిపొందలేదు. ఎందుకంటే వాస్తవమ

యిన అనుభూతియొక్క కళాత్మకమయిన అనుభూతి లేదా ప్రతి కళాత్మకమయిన అనుభూతి - తీవ్రతమమయిన ద్వంద్వం యొక్క కళానుభూతి కూడా - సమంజితమే అంటే అద్వంద్వమయమే అవుతుంది; ద్వంద్వం ప్రక్రియలోనే ఉంటుంది కాని పరిణతిలోకాదు. లేకపోతే 'వాస్తవికత' 'యథార్థవాదిత' లేదా 'అభివ్యక్తిలోని సాఫల్యం' అన్నమాటలకు అర్థంలేదు. ఇదేవిధంగా అంత్యానుప్రాస, ఛందస్సు గేయత్వం, అలంకారం, మెరుగులు మొదలయినవాటితో తప్పనిసరిగా సంబంధం జోడించి, అవి లేకపోవడంతో కొత్తకవిత్వంలో రసం లేదని నిర్ణయించడం తర్కం కాదు, తర్కాభాసం. కొత్త కవిత్వంలో ఇవి లేకపోవడంవల్ల ఎంతమట్టుకు కవిత్వానికి లోటు కలుగుతుందన్నది వేరే విషయం ; కాని కాళిదాసు, నిరాల రచించిన అంత్యానుప్రాసరహితమయిన కావ్యాన్నీ లేదా బాణుడు, ప్రసాదు రచించిన గద్యకావ్యాన్నీ రసహీనమనడం అసమంజసం. రస శాస్త్రంలో ఇవన్నీ రసానికి ఉపకారకాలు మాత్రమే, 'లక్షణాలు' కావు. ఇదేవిధంగా రసం యొక్క అతీతోన్ముఖత్వం కూడా గొప్పప్రమాణం కాదు - అది కేవలం వాక్చాతుర్యమే, తర్కం యొక్క చతుర కల్పన. ఎందుకంటే అలా అని రసాచార్యులెవ్వరూ చెప్పలేదు. ఆది అనుగమాత్మకమయిన నిర్ణయం అని మీరు అనవచ్చు. కాని అదికూడా సరైందికాదు. ఎందుకంటే ఇలాంటి కల్పన మహా అయితే ప్రబంధ విషయంలోనే సార్థకమవుతుంది. ముక్తకాన్ని గతకాలంతో ముడివేయడం ఎలా? అదీగాక, ప్రబంధ విషయంలో కూడా ఇదేమి ప్రవంచన ? ప్రసిద్ధమయిన ఒకే కథను వేర్వేరు యుగాలకు సంబంధించిన కవులు తమతమ యుగచేతన లేదా వ్యక్తిచేతనను బట్టి, కొత్తరసంతో కొత్తరూపంతో ప్రతిపాదించడం వర్తమానం పట్ల ఉన్న అభినివేశం కారణంగానే. సమర్థుడయిన ప్రతి కవీ భూతకాలానికి చెందిన కథను వర్తమానంలోనే అనుభవించి కావ్యంగా రూపొందిస్తాడు. ఈ భావనాప్రక్రియలో గతకాలానికి చెందిన కథతో తాత్కాలికమయిన తదాత్మ్య సంపర్కం ఉన్న ఏ 'అనుభూతి' 'క్షణం' వస్తుందో, అదే దాని నవీనత్వం లేదా మౌలికత్వాన్ని నిర్ణయిస్తుంది. శాస్త్రీయమయిన మాటలలో అక్కడే ఈ నవీన కావ్యానికి అంగిరసం కూడా సిద్ధిస్తుంది. ఒకే కథ మీద ఆధారపడి, వేర్వేరు యుగాలలో రచితమైన అనేక కావ్యాలలో భిన్నత్వానికి కారణం అంగిరసమే. ఈ అంగిరసం సాధారణంగా గతకాలా చెందిన కథావిషయంలో ప్రతి కవికీ ఉన్న తన యుగచేతనకు ప్రతీకమవుతుంది. అం కవికి ఉన్న ఈ యుగచేతన అంటే ఏమిటి ? గతకాలానికి చెందిన కథతో కవికి ఉన్న తాత్కాలిక తాదాత్మ్యానుభూతి కాక మరేమీ లేదు. బహుశా కొత్తకవి అభిప్రాయం ఈ కింది విధమయిందయి ఉంటుంది. రససిద్ధుడయిన కవి అతీత (కథ)ను అతీతలూపంలోనే ప్రయోగిస్తాడు. ఆతడు స్వయంగా అతీతంలోనే జీవించి, దానిని అనుభవిస్తాడు. కాని ప్రతి కవి విషయంలోనూ దీనిని సత్యంగా పరిగణించడానికి వీలులేదు ; రససిద్ధుడయిన కవి కూడా సాధారణంగా తన వర్తమానంలోనే అతీతాన్ని సంపూర్ణంగా అనుభవిస్తాడు. వాల్మీకి రామకథయొక్క అనుభూతిని తన వర్తమానానుభూతిగానే పొందాడు. దానినే మధ్యయుగంలో తులసీదాసు, నేటియుగంలో మైకేల్ మధుసూదనదత్తు కూడా - ప్రతి ఒక్కరూ అతీతం యొక్క సామయికానుభూతిని పొందారు. అందు వల్లనే ముగ్గురి కావ్యాల ఆధార చేతన భిన్నమయింది ; మూడూ రసాత్మక కావ్యాలే కాని ప్రతి కవియొక్క సామయికానుభూతి ప్రకారంగా మూడింటికీ ఆధారభూత

మయిన రసంలో మార్పు వచ్చింది. ద్వివేదియుగానికి చెందిన, సంస్కారవంతుడయిన కవి మహాభారతంలోని గతకాలానికి చెందిన కథలో తన వర్తమానానుభూతి ప్రకారం అధర్మానికి వ్యతిరేకంగా ధర్మవిజయాన్ని చూశాడు. నేటి కొత్తకవికి మహాభారతయుగం 'అంధకారమయంగా' కనిపించింది. (ధర్మవీర భారతి రచించిన 'అంధాయుగ్' అన్నగేయ రూపకం) ఇది కవిదృష్టికి సంబంధించిన విషయం. సహృదయుడి దృష్టిలో కూడా రసం తత్కాలం నుంచి విచ్ఛిన్నం కాలేదు. దాన్ని శాస్త్రంలో 'సద్యఃపరనిర్వృతి' అనే పరిగణించారు.

ఇంక రసంలో ఆత్మవిలయనమన్న సమస్య మిగిలిపోతుంది. రసానుభూతి దశలో ఆత్మవిలయనం అవసరమని భావించబడింది. కాని ఈ సందర్భంలోకూడా రెండు సత్యాలను గుర్తుంచుకోవాలి. మొదటిది ఆత్మవిలయనం కేవలం రసపరిపాకదశకే లక్షణంకాని ప్రతి దశకూ కాదు. రెండవది ఆత్మవిలయనం అనేది రసదశకే కాక తాదాత్మ్యం యొక్క ఆనందంయొక్క ప్రతి దశకూ లక్షణం; సహానుభూతిలో కూడా తీవ్రత రాగానే వివేకమూ, వ్యక్తిచేతనా లోపించిపోతాయి; అలా కానిచోట అనుభూతిక్షీణమయి బాధకమవుతుంది, కాని రసచక్రంలో దానికి స్థానమున్నది. అందువల్ల రసానుభూతికి, సహానుభూతికి భేదం లేదు. భేదాభాసం మాత్రమే. సహానుభూతి రసానుభూతికంటే భిన్నమయిందికాదు. సాధారణంగా దాని పూర్వదశ అయిఉంటుంది. మొదట పాఠకుడికి కవితో సహానుభూతే కలుగుతుంది; ఆ తరవాత, పాఠకుడి అనుభూతికంటే కవి అనుభూతి ప్రబలతరమయింది కనక పాఠకుడి అనుభూతి అందులో లయమయిపోతుంది.

రససిద్ధాంతానికి, కొత్తకవితకు ఉన్న విరోధంలో చివరిది, అన్నిటికన్నా ప్రబలమయిన ఆధారం దాని బౌద్ధికత. కొత్తకవి తన యుగం అతిగా బౌద్ధికమని చెబుతాడు. తనకంటే ముందువారయిన బింబవాదకవులవలె అతడు భావనను ఏవగించుకోడు. కాని భావనయొక్క తారళ్యానికీ, ఆర్ద్రతకూ అతనిదృష్టిలో విలువ లేదు. ఇచ్ఛ, ఆ ఇచ్ఛ యొక్క వేర్వేరు రూపాలు స్వచ్ఛందతావాద భావధారకు సరిపోవచ్చుకాని కొత్త కవిత్వపు దృష్టికోణం మూలతః స్వచ్ఛందతావాదానికి విరుద్ధమయింది కదా అని బహుశా వారు భావించవచ్చు. ఇచ్ఛే సమసిపోయిన యుగానికి చెందిన కవిత్వం అది. కాబట్టి భావాలతో, స్వప్నాలతో దానికి సంబంధం లేనేలేదు; దాని దృక్పథం నేటి పరిస్థితులకనుకూలంగా విమర్శనాత్మకమూ వస్తుపరమూ, వ్యంగ్యప్రధానమూ అయింది. కొత్త కవిత్వాన్ని సమర్థించేవారు అనుకొన్నంతగా రససిద్ధాంతానికి బుద్ధితత్త్వంతో అంత విరోధం లేదని మా మనవి. మేము లోగడ స్పష్టంచేసినట్లు యథార్థ చిత్రణలో కూడా రసం ఉంటుంది. అదేగాక వ్యంగ్యానికి, రసానికి విరోధం ఎక్కడిది ?—అందులో కరుణ, హాస్యం అమర్షం మొదలయిన భావాలు తప్పకుండా ఉంటాయి. అవి మూలతః మానవ సంవేదనను ఆశ్రయించుకొని ఉంటాయి. మరోవిషయం, హృదయతత్త్వంకంటే బుద్ధతత్త్వానికి ప్రాధాన్యం అన్నది కూడా కొత్త కవిత్వానికి అందరూ, అంగీకరించిన లక్షణం కాదు. విదేశంలో రిచర్డ్స్ అయితే ఇలియట్ కవిత్వానికి మూలతత్త్వం రాగమనే పరిగణించాడు. ఎజ్రా పౌండ్ కవిత్వాన్ని వ్యాఖ్యానించిన విమర్శకుడుకూడా రాగతత్త్వప్రాధాన్యాన్ని స్పష్టంగా ఉద్ఘోషించాడు.- "కవిత్వం ఒకరకమయిన సంప్రేరిత గణిత విద్య. దానివల్ల మనకు అమూర్తమయిన సంఖ్యలూ, త్రిభుజాలూ, వృత్తాలూ కాకుండా

మానవ భావనల సంబంధసూత్రాలు లభిస్తాయి." (కేనర్ - పొయిట్రీ ఆఫ్ ఎజ్రా పౌండ్, పే. 57). నేటికి ఈ కొత్తకవులు (ఇలియట్, ఎజ్రా పౌండ్) పాతబడిపోయారు. కాని కొత్త కవిత్వాన్ని ప్రవర్తిల్లచేయడంలో వారి సహకారం క్షుణ్ణమయింది కాదు. అక్షుణ్ణంగానే ఉంటుంది. హిందీలో కొత్తకవిత్వంలో మానవానుభూతిని లేదా రాగబంధాన్ని అందరికంటే ఎక్కువగా సమర్థించింది 'అజ్ఞేయ.' ఇంకో ప్రముఖకవి అయిన గిరిజా కుమార్ మాథుర్ కవితాసమృద్ధికి ఆధారం రాగతత్త్వమే. బుద్ధితత్త్వంవైపు మొగ్గుచూపే జగదీశ్ గుప్త కూడా స్వయంగా కవితాప్రసంగంలో బుద్ధితత్త్వంకంటే మానవ సహానుభూతి, సంవేదన మొదలయిన వాటిని ఎన్నోసార్లు ఉటంకించాడు. ఈ విధంగా రసబంధాలనుంచి విముక్తం కావడానికి కొత్త కవిత్వం చేసే ప్రయత్నాలన్నీ వమ్మయిపోయాయి. ఎక్కడయినా ఒకచోట వమ్ముకాకపోతే అక్కడ కవి బౌద్ధిక సాఫల్యంతోపాటు ఒక ప్రమాదంకూడా జరుగుతుంది-కవిత్వం అకవిత్వమయిపోతుంది. నిజానికి ఈ రసమయబంధాలను అంగీకరించడమే కొత్త కవిత్వానికి మేలు చేకూరుస్తుంది. ఈ విషయంలో అది చరిత్రనుంచి గుణపాఠం నేర్చుకోవాలి. నలభయ్యేండ్ల కిందట ఛాయావాదం (భావకవిత్వం వంటిది) రసాన్ని వ్యతిరేకించింది కాని నేడు రసమే దాని ప్రాణసర్వస్వం; రెండు దశాబ్దాల తరవాత ప్రగతివాదం దానిమీద దెబ్బతీసింది. కాని నేడు ఆ కవిత్వంలో మిగిలినదంతా రసం ఆధారంగానే జీవించి ఉంది.

రసం — వివిధకావ్యమూల్యాలు :

ప్రపంచ కావ్యశాస్త్రేతిహాసంలో ప్రతి కావ్యసిద్ధాంతంతోపాటు లేదా కావ్యవాదం తోపాటు దాని ప్రయోజనంరూపంలో ఒక కొత్త కావ్యమూల్యం ఉద్భవిస్తూ వచ్చింది. ఇప్పటి వరకు లభించిన కావ్యమూల్యాలను మనం సాధారణంగా రెండు వర్గాలుగా విభజింపవచ్చు. 1) ఆనందవాదాశ్రితాలైన విలువలు 2) శ్రేయోమూలకాలయిన విలువలు. కావ్యచరమ ప్రయోజనం ఆనందమన్నది ఆనందవాదాశ్రితాలైన విలువలకు ఆధారం. వీటిలో ఆనందానికి సంబంధించిన వేర్వేరు అభిమతాలను అనుసరించి కొన్ని సూక్ష్మ భేదాలున్నాయి. కావ్య ని ర్శకులలో ఒకవర్గం ఆనందాన్ని ఆత్మవిశ్రాంతికి పర్యాయంగా భావిస్తుంది. ఈ వర్గం ి యొక్క ఉనికిని విశ్వసిస్తుంది, కావ్యానికి ప్రయోజన భూతమయిన ఆనందాన్ని ఆత్మ దంలో ఒకరకమని భావిస్తుంది. భారతదేశంలో అభినవుడు, జగన్నాథుడు మొదలయినవా. ఐరోపాదేశంలో ప్రాచీన విద్వాంసులలో ప్లాటినస్ మొదలయినవారు, అర్వాచీనులలో కాంట్ హీగెల్, కాలిరిజ్ మొదలయినవారు ప్రతీకవాదకవులు, విమర్శకులు దాదాపుగా ఈ వర్గానికి చెందినవారు. ఆనందవాదులలో రెండవవర్గం కావ్యానందాన్ని ఆత్మాస్వాదంగా పరిగణించకుండా, మానసిక భూమిక మీదనేనని భావిస్తుంది. వీరి అభిప్రాయానుసారం కావ్యానందం నిశ్చయంగానే ఒక పార్థివమయిన అనుభూతి కాని ఈ అనుభూతి సామాన్యమయిన పార్థివ ఆనందరూపాలకంటే, విషయానందంలో ఉన్న వేర్వేరు రూపాలకంటే, ఎక్కువ సూక్ష్మమూ, గంభీరమూ, పరిష్కృతమూ అయినటువంటిది. ఎందుకంటే ఇందులో స్వార్థచేతన బొత్తిగా ఉండదు. అందువల్ల దీని స్వరూపం వాటికంటే ఎక్కువ ఉదాత్తమూ, అవదాతమూ అయిఉంటుంది. ప్రాచీనాచార్యులలో భరతుడు, లోల్లటుడు బహుశ భామహుడు, ఉద్భటుడు, వామనుడు, జైనాచార్యులయిన రామచంద్ర-గుణచంద్రాదులు, అటు పాశ్చాత్యులలో అరిస్టా

టిల్ మొదలయినవారి అభిమతం ఇదేనని మా అభిప్రాయం. ఆధునికయుగానికి చెందిన ఆనందవాదులందరు కూడా దీన్నే విశ్వసిస్తారు. ఆనందవాదులలో మూడవవర్గం కూడా ఒకటి ఉన్నది. వారు కావ్యానందాన్ని అలౌకికమని, అంటే ఆధ్యాత్మికమూ, ఇంద్రియ సంబంధమైనదీ అయిన రెండురకాల అనుభూతులకంటే విలక్షణమని భావిస్తుంది. భారతీయాచార్యులలో దండి, కుంతకుడు, చాలామంది రసవాదులు, పాశ్చాత్యులలో లాంజాయినస్, షిల్లర్, షెల్లి మొదలయినవారి అభిమతం ఇదే.

పందొమ్మిదవ శతాబ్దంలో ఈ భావధారకు చెందిన ఇంకోవర్గం విమర్శకులు కళకు ప్రయోజనం కళే అని ఉద్ఘోషించారు. సామాన్య లౌకిక ప్రయోజనాలను వారు నిరాకరించారు. అంతేకాకుండా ఆనందాన్నికూడా ప్రయోజన రూపంలో స్వీకరించలేదు. ఈ విమర్శకుల అభిప్రాయం ప్రకారం కళ, సౌందర్యం పరస్పరం పర్యాయపదాలు. కాబట్టి వీరి సాహిత్య చేతనకు ఆధారం సౌందర్యం-ఆ సౌందర్యంకూడా అన్నిరకాల నైతిక నిర్వచనాలనుంచి ముక్తమయి ఉండి, స్వతఃపూర్ణమూ, స్వాయత్తమూ అయింది; కావ్యానికి ఏకైక ప్రయోజనం అదే. కాని మేము ఇంకోచోట నిరూపించినట్లు, సౌందర్యం ఆనందంలోనే అంతర్భవించిపోతుంది, సౌందర్యం ప్రయోజనం కాజాలదు, కనీసం చరమప్రయోజనం కాజాలదు. ఎందుకంటే స్వయంగా సౌందర్యానికి ప్రయోజనం కూడా ఆనందమే. కళకున్న ఈ ఆనందవాద ప్రమాణాలూ, వాటి వేర్వేరు రూపాలూ రససిద్ధాంతంలో సహజంగానే స్వీకరించబడినవే. రసానికి ఆధారభూతమయిన ఆనందంయొక్క వ్యాఖ్య వేర్వేరు విధాలుగా చేయబడుతూ వచ్చింది. కాని ఈ భేదాలు కేవలం దృక్పథభేదంమీద ఆధారపడినవి. ఈ వైవిధ్యం రసస్వరూప వ్యాపకత్వానికే ప్రమాణం.

కావ్యంయొక్క, కళయొక్క ప్రయోజనం మానవహితమేనన్న తిరుగులేని విశ్వాసమే లోకహిత ప్రమాణాలకు ఆధారం. ఈ ప్రసంగంలో కూడా మానవహితానికి ఉన్న నిర్వచనాలలోని భేదాలనుబట్టి లోకహిత ప్రమాణాలకు ఎన్నో భేదాలు ఉన్నాయి. హితానికి ఉన్న ఒక రూఢమయిన, స్పష్టమయిన అర్థం నైతికంలేదా ధర్మపరమయినది : 'యతోఽభ్యుదయ నిఃశ్రేయస్సిద్ధిః స ధర్మః' మానవుడికి పార్థివ-పారమార్థిక హితం కలిగించేది ధర్మం. కళాభిజ్ఞులలోని ఒకవర్గం కళ ప్రమాణాలకు గీటురాయిగా దీన్నే స్వీకరిస్తుంది : ప్లేటో, హోరెస్, మిల్టన్, రస్కిన్ మొదలయినవారి అభిమతంకూడా సమష్టివాద నైతిక ప్రమాణాలమీద ఆధారపడిందే. రెండవ అర్థం ఇంతకంటే వ్యాపకమయింది-ఇది మానవుడి సుఖదుఃఖాలమీద, బలాబలాలమీద ఆధారపడిన కరుణ మూలకాలయిన మానవీయప్రమాణాలనుబట్టి హితం స్వరూపాన్ని నిర్వచిస్తుంది. ఈ వర్గానికి టాల్‌స్టాయి ప్రాతినిధ్యం వహిస్తాడు. సాంఘిక ప్రమాణాలమీద ఆధారపడిన భౌతికోన్నతి అని హితానికి మూడవ అర్థం. ఇది మార్క్సువాద నిర్వచనం. ఇవికాక హితానికి ఇంకా రెండు అర్థాలున్నాయి : ఒకటి సాంస్కృతికమయింది, రెండవది మానసికశాస్త్ర సంబంధమయింది. సాంస్కృతికమయిన అర్థానికి కూడా ఆధారం నైతికమయిన విలువలే. కాని అవి వ్యావహారికమయిన ఉపయోగం దాకానే పరిమితం కాకుండా, చేతన పరిష్కారానికి, వ్యక్తిత్వోన్నత్యానికి ఎక్కువ ప్రాముఖ్యం ఇస్తాయి. ప్రవృత్తుల సంయమనం, దమనంకంటే సాంస్కృతిక ప్రమాణాల లక్ష్యం ఉన్నయనంమీద,

పరిష్కారంమీద ఎక్కువ కేంద్రీకృతమయి ఉంటుంది. విధి-నిషేధాలకంటే సహజమయిన అభివ్యక్తిమీద, వికాసం మీద ఎక్కువ విశ్వాసం కలిగి ఉంటుంది. ఆంగ్ల విమర్శకులలో మేథ్యూ ఆర్నాల్డ్, హిందీ విమర్శకులలో రామచంద్ర శుక్లా కావ్యంలోని సాంస్కృతిక ప్రమాణాల ప్రతిష్ఠాపకులు. మానసిక శాస్త్రానికి సంబంధించిన అర్థం అసలు వైయక్తిక సందర్భంలోను, వ్యాపకరూపంలో సామాజిక సందర్భంలోనూకూడా అన్వయిస్తుంది. ఈ అర్థం అనుసారంగా 'ప్రమాణానికి' ఆధారం అంతర్‌వృత్తుల పరితుష్టి, కళకు సరియైన గీటురాయి. అంతర్‌వృత్తుల సమంజసం, సామర్థ్యం: ఈ సిద్ధాంతానికి మూలపురుషుడు రిచర్డ్స్. ఈ హిత వాదప్రమాణాలతో రససిద్ధాంతానికి సంపూర్ణంగా సామంజస్యం ఉన్నదని వేరే చెప్పనక్కర లేదు. రససిద్ధాంతంలోకూడా కల్పించబడిన ఆనందం వ్యష్టి-సమష్టియొక్క హితం మీదనే ఆధారపడింది. రసాభాస సందర్భంలో రసకల్పన లోక-శాస్త్ర మర్యాదలతో పూర్తిగా అబద్ధమయిందని మేము స్పష్టంచేసి ఉన్నాము. ప్రకృతి నియమాలు, ఆచారనియమాలు ఆనంద స్వరూప నిర్మాణం చేస్తాయి. వాటికి అతీతంగా ఆనందం ఉనికి ఉన్నట్లు భావించబడలేదు. ఈ విధంగా రసకల్పన నైతికమయిన కల్పనే. లోకం-శాస్త్రం ఈ రెండింటి ఔచిత్యమే దానికి ఉపనిషత్తు. 'రామాదులవలె వ్యవహరించాలి, రావణాదులవలె కాదు' అన్న ధర్మాధర్మ వివేకం కావ్యానికి అందరూ అంగీకరించిన ఫలం. అది విధి-నిషేధరూపంలో కాకుండా, ప్రీతిద్వారా లభిస్తుంది. చిట్టచివరకు దానివల్లనే కావ్యరస పోషణ, రససిద్ధి జరుగుతాయి. జీవిత పరమార్థాల సిద్ధి కావ్యరసం ద్వారానే జరుగుతుందని భావించబడింది. దీంట్లో వ్యక్తి, సమాజం రెండింటి కళ్యాణ (హిత) భావన నిహితమయి ఉంది. ఇదేవిధంగా మానవ సంవేదన, అంతర్‌వృత్తుల సామంజస్యం మీద ఆధారపడిన కళ్యాణ సంబంధమయిన సిద్ధాంతాలు కూడా రసకల్పనలో సహజంగానే అంతర్భుక్తమయిపోతాయి. రాగాత్మక వృత్తి రసానికి మూలధారం. సమష్టి భావన సాధారణీకరణం రస పరిపాకానికి సాధనం. చిత్తసమాహితి దాని పరిణతి. అందువల్ల రససిద్ధాంతంలో ఆనందవాద ప్రమాణాలూ, హితవాద ప్రమాణాలలో ఉన్న ద్వంద్వం సమసిపోతుంది. తన సహజరూపంలో అది అన్ని రకాల సంకీర్ణతత్వాలనుంచి విముక్తమయినటువంటిది. ఒకవైపు అది ఆనందసంబంధమయిన హీనతర దశలు – మనోరంజనం, ఆమోదం-ప్రమోదం, ఇంద్రియసుఖం మొదలయినవాటికి అతీతమయింది. రెండవైపు హిత సంబంధమయినవి, క్షుద్రాలయినవి, ఉపయోగితావాదానికి లేదా నీతివాదానికి సంబంధించిన విధినిషేధమూలకాలయిన హద్దులను అతిక్రమించినటువంటివి. నిజానికి ఈ సిద్ధాంతం సాంస్కృతిక భూమిక మీద లేదా దానికంటే కూడా గంభీరమయిన శుద్ధమానవీయ భూమిక మీద ప్రతిష్ఠించబడినటువంటిది. అది ఆనందానికి, కళ్యాణానికి సంగమం. అక్కడ నైతిక – సాంస్కృతిక, వైయక్తిక - సామాజిక, భౌతిక – ఆధ్యాత్మికాలయిన విలువలు నిర్విరోధంగా ఒకచోట కలిసిపోతాయి.

రససిద్ధాంతానికి వ్యతిరేకంగా ఆక్షేపణలూ-సమాధానాలూ

రససిద్ధాంత వికాసం – ప్రసారం రెండూ నిర్విఘ్నంగా కొనసాగలేదు. దాదాపు మొదటినుంచే అప్పుడప్పుడు, దానికి విరుద్ధంగా రకరకాల ఆక్షేపణలు వచ్చాయి. ఆ ఆక్షేపణల సారసంగ్రహం ఇలా ఉంది :

1 రసం ప్రాపంచిక అనుభూతుల కంటే పూర్తిగా విలక్షణమయినదిగా - అలౌకికంగా, బ్రహ్మానంద సహోదరంగా పరిగణించబడింది. ఇలాంటి కల్పన మధ్యయుగంలో నయితే సాధ్యపడింది కాని నేటి మనోవైజ్ఞానిక యుగంలో ఇది ఎలా స్వీకారయోగ్యం అవుతుంది ? మనోవిజ్ఞానం ద్వారా ప్రతి అనుభూతిని వివేచన చేయవచ్చు. అలాంటప్పుడు రసమే ఎలా అనిర్వచనీయంగా ఉంటుంది ?

2 రససిద్ధాంతం మొగ్గు అంతా భావం మీదనే ఉంటుంది. దాని వల్ల పాఠకుడి కల్పనను చమత్కృతంచేసే లేదా అతడి ఆలోచనలను ఉద్దీప్తంచేసే లేదా శబ్దార్థాలలో కళాత్మకచమత్కారాలను కల్పించి, తన కవికర్మను సార్థకం చేయడానికి రచయిత చేసే ప్రయత్నాల పట్ల సరిగా న్యాయం జరగదు. ఈ తర్కం ఆధారంగానే ప్రాచీన యుగంలో అలంకారం, రీతి, ధ్వని, వక్రోక్తి మొదలయిన సిద్ధాంతాలు ఉద్భవించాయి. వర్తమానయుగంలో కూడా చాలామంది విమర్శకులు నూతన శబ్దావళిలో ఈ తర్కాన్నే పునరుద్ఘాటించారు. కావ్యానికి అనేక ప్రయోజనాలున్నాయని వారి తర్కం. భావోద్బోధన కంటే పాఠకుడి మనస్సులో సుందరబింబ సృష్టిచేయడం లేదా నవీన శబ్దార్థబోధ కలిగించడం మొదలయిన వాటికి కూడా తక్కువ ప్రాధాన్యం లేదు. నేటి బుద్ధిప్రధాన జీవితంలో మన అనుభూతులు శుద్ధరాగాత్మకంగా ఉండటం లేదు. అవి ఆలోచనా సూత్రాలతో ఆబద్ధమై ఉంటున్నాయి. అందువల్ల నేడు కావ్యంలోకూడా బౌద్ధిక అనుభూతులకు ప్రాధాన్యం లభిస్తున్నది. సౌందర్యబోధకు ఉన్న ఈ నవీన రూపాల సముచిత మూల్యాంకనానికి రససిద్ధాంతంలో ఆస్కారం లేదు.

3. రససిద్ధాంతంలో భావాల సంఖ్య నియతమయింది. అది కావ్యవస్తువు పరిధిని పరిసీమితం చేసివేస్తుంది. మానవుని మనస్సు అగాధసాగరంలాంటిది. అందులో అపరిమితమయిన (భావ) తరంగాలు నిరంతరంపడుతూ - లేస్తూ ఉంటాయి. వాటిని తొమ్మిదో లేదా పదకొండో స్థాయి భావాలలోనూ, ముప్పయి మూడు సంచారి భావాలలో కట్టిపడ వెయ్యడం సముచితంకాదు. యుగయుగాల కావ్యంలో అభివ్యక్తమయిన మానవ చేతనలోని తరళ-చటులాలూ, గురు-గంభీరాలూ పరస్పర సంకీర్ణాలూ అయిన ప్రవృత్తులు రసంయొక్క పారిభాషిక శబ్దాలలో ఇమడవు. వాటి పట్ల న్యాయమూ జరగదు. రససిద్ధాంతం ఆధారంగా వ్రాయబడిన ప్రపంచ భాషలలోని కావ్యాలలోని-స్వయంగా భారతీయ భాషలలో ఆధునిక కావ్యాలలోని - చాలా అంశాలలో రసనిర్ణయం చేయడం సాధ్యపడదు. హేమ్లెట్ లోకాని, గోదాన్‌లోకాని, కురుక్షేత్రంలో కాని, వేస్ట్‌లాండ్‌లో కాని అంగిరసం ఏదో ఎవరు చెప్పగలుగుతారు ? ఆదిమ వాసనల మీదనే ఆధారపడి ఉండటంచేత రససిద్ధాంతం అపర్యాప్తం కావడమే దీనికి కారణం. అవచేతన-మనస్సుకు చెందిన రహస్యలోకం బయటపడ్డ తరవాత రససిద్ధాంతం యొక్క అపర్యాప్తత ఇంకా ఎక్కువయి పోయింది. నిరంతరం వికసనశీలమయిన మానవచేతన, పెరిగిపోతున్న దాని జటిలత్వం మూలాన రససిద్ధాంత వ్యవస్థలో తగినంత సామర్థ్యం లేకుండా పోయింది.

4. రససిద్ధికి ఒక పరిపూర్ణకావ్యవిధానం అవసరం. అది కావ్యప్రబంధరూపాలలో తప్ప ఇతరత్రా సాధారణంగా గోచరించదు. భారతీయ భాషలలో ముక్తకాల కల్పన కూడా లఘుతమ ప్రబంధరూపంలోనే జరిగింది. కాబట్టి ముక్తకాలలో కూడా ఈ విధానం ఉంది.

కాని చాలా పద్యాలలో, సూక్తులలో అత్యంత సూక్ష్మభావగంధం లేదా అత్యంత తరళ అనుభూతి చిత్రమే కవిత్వసార సర్వస్వంగా కనిపిస్తుంది. అలాంటివాటిలో రససిద్ధి అవుతుందని ఎలా భావించాలి?

5. రసాలమధ్య విరోధమూ, అవిరోధమూ విషయంలో ఉన్న స్థిరమయిన అభిమతాలు కారణంగా రసక్షేత్రం ఇంకా పరిసీమితమయిపోయింది. మానవ చేతన, దాని అభివ్యక్తులు అంతర్విరోధాల సమూహం. జీవిత చిత్రం ఎంత ప్రబలంగా, ఎంత పరిపూర్ణంగా ఉంటుందో, అంతర్విరోధాలు కూడా అంత ఎక్కువగానే ఉంటాయి. కవి, కావ్యం విషయంలో కూడా ఇదే సత్యం. భారతీయ వాఙ్మయంలో మహాభారతం, పాశ్చాత్య వాఙ్మయంలో షేక్స్పియర్ నాట్య సాహిత్యం తమ సమగ్రత కారణంగా జీవితంలోని అనంత అంతర్విరోధాలను తనలో సమీకరించుకొని ఉన్నాయి. నిజానికి పై రచనలలో ప్రబలమయిన అంతర్విరోధాలు కారణంగానే ఈ కావ్యాల గౌరవం ఇనుమడిస్తుంది. రససిద్ధాంతం ప్రకారం ఈ గౌరవం దోషంగా ఉండిపోతుంది.

6. రససిద్ధాంత రసాన్ని సహృదయ నిష్ఠమని పరిగణిస్తుంది. అందువల్ల కవిగతరసం, కావ్యగతరసం పూర్తిగా ఉపేక్షించబడ్డాయి. తత్ఫలస్వరూపంగా ఏదైనా పూర్వాగ్రహం (Prejudice) కారణంగా సహృదయుడి గ్రహణశక్తికి ఆటంకం ఏర్పడితే, సరసకావ్యం కూడా సరిగా విలువ కట్టబడదు. అదీకాకుండా కావ్యం లేదా నాట్యగతమయిన స్థాయిభావానికి, సహృదయుడి స్థాయిభావానికి సర్వత్ర తాదాత్మ్యం ఏర్పడటం అనివార్యం కాదు. అప్పుడప్పుడు రెండింటిలో అసంగతేకాక, విరోధంకూడా ఉండవచ్చు. ఉదాహరణకు నాయికానాయకులు నిర్జనారణ్యంలో నరమాంసభక్షణను చూస్తున్న దృశ్యాన్ని తీసుకోండి. ఇలాంటి పరిస్థితిలో నాయకుడి హృదయంలో (అతడు వీరుడు గనక అయితే) క్రోధం, నాయిక హృదయంలో భయం, ప్రేక్షకుడి లేదా పాఠకుడి చిత్తంలో జుగుప్స కలుగుతాయి. ఈ విధంగా కావ్యంలో వర్ణించబడ్డ స్థాయిభావంతో సహృదయుడి స్థాయిభావానికి తాదాత్మ్యం కలగకపోవడంతో రస పరిపాకం ఎలా సాధ్యపడుతుంది? ఇది రససిద్ధాంతంలో ఉన్న ఒక అతిస్పష్టమయిన విసంగతి

7. రసం అభివ్యక్తం అవుతుందని భావించడం సమంజసం కాదు. రసం అంటే అర్థం కావ్యాస్వాద మయితే సామాన్యంగా దాని నిర్మితే జరుగుతుంది. రసం లేదా కావ్యాస్వాదం శుద్ధమయిన, అమిశ్రమయిన ఏదో ఒక భావంయొక్క అనుభూతికాక, అనుభూతుల యొక్క ఒకానొక విధానమే అవుతుంది. అందువల్ల దాని ఉద్బోధం సాధ్యంకాదు. నిర్మాణమే సాధ్యం అవుతుంది. అందువల్ల వాసనారూపంలో ఉన్న ఏదో ఒక స్థాయిభావంయొక్క అభివ్యక్తిరూపం పేరే రసం అని భావించే రససిద్ధాంతం కావ్యాస్వాదంయొక్క వాస్తవ స్వరూపాన్ని నిరూపించలేదు.

8. ఆత్మవాద దృఢభూమికపై సుప్రతిష్ఠితం కావడంతో రససిద్ధాంతంస్థాయి ప్రమాణాలనే ఆధారంగా స్వీకరిస్తుంది. కాని వర్తమాన జీవితంలో నయితే స్థాయిత్వ భావనే పూర్తిగా ఛిన్నాభిన్నమయిపోయింది. నేడు మార్పే సత్యం. అందులో కేవలం క్షణం ఉనికే స్వీకార్యం అవుతుంది. అందువల్ల నేటి కవిత కేవలం అనుభూయమానమయిన క్షణాన్నే అభివ్యక్తీకరించగలుగుతుంది. దీనికి విరుద్ధంగా రససిద్ధికోసం స్థాయిభావ సంస్కారం అనివార్య

మయింది – భావంయొక్క సద్యః అనుభూతి లేదా అనుభూయమాన రూప నిరూపణయొక్క ఆస్వాదం రసం కాజాలదు. కాబట్టి సమకాలీన కవిత్వాన్ని సరిగ్గా విలువకట్టడానికి రససిద్ధాంతం తగినది కాదు.

9. రససిద్ధాంతంలో ఆనందంపట్ల, ముఖ్యంగా ఆనందం సిద్ధావస్థపట్ల, అనవసరంగా మొగ్గుచూపబడుతుంది. కావ్యానికి ఉన్న ఇతర భవ్యతర ప్రయోజనాలు-శీల నిర్మాణం, సత్కర్మలో ప్రవృత్తి, చేతనయొక్క ఉత్కర్షం మొదలయినవి – ఉపేక్షితాలయిపోతాయి, రంజనపక్షమే ప్రముఖమయిపోతుంది. బలాబలాల ఈ ప్రత్యక్ష లేదా అప్రత్యక్షత విపర్యయం వల్ల కావ్యానికి, జీవితానికి క్షతి కలగవచ్చు, కలిగిందికూడా.

రససిద్ధాంతానికి విరుద్ధంగా దాదాపు ఇవే లేదా ఇలాంటి ఆక్షేపణలే చేయబడ్డాయి. చేయబడుతున్నాయి. వీటిలో చాలావాటికి సందర్భానుసారంగా మేము సమాధానాలు చెప్పే ఉన్నాం. అయినప్పటికీ సత్యాసత్యాలను సమ్యక్ రూపంలో నిర్ణయించడానికి చివరగా ఒకసారి వీటిని వివేచించడం ఉపాదేయం అవుతుంది.

మొదటి ఆక్షేపణ రసంయొక్క బ్రహ్మానంద సహోదరత్వానికి సంబంధించింది. ఇది అన్నిటికంటే సరళమూ బహుచర్చితమూ అయిన ఆక్షేపణ. రసం మాన్యతకు వ్యతిరేకంగా ఎవరయినా, ఎప్పుడయినా దీనిని ప్రయోగించవచ్చు. మేము దీనికి ఆ అధ్యాయంలోనే జవాబు చెప్పిఉన్నాం. బ్రహ్మానందసహోదరత్వం అన్న విశేషణం రసానుభూతి సామాన్య ఇంద్రియానుభూతి కాదన్న సత్యాన్నీ, అది భావాల సాధారణ సుఖ-దుఃఖాత్మక అనుభవం కంటే భిన్నమయిందనీ. రాగద్వేషాలనుంచి విముక్తం కావడంచేత దాని స్వరూపం సామాన్య విషయానుభూతికంటే అతి ఉదాత్తమూ, అవదాతమూ అనీ తెలియపరుస్తుంది. అద్వైత వాదాచార్యులు కేవలం రసమే కాకుండా ఆనందానికి ఉన్న ప్రతిరూపాన్ని ఆత్మానందసందర్భంగానే పరికల్పించుకొన్నారు; ఎందుకంటే అద్వైత దర్శనానుసారంగా ఆనందం కేవలం ఆత్మయొక్క 'స్వరూపమే.' అది మనస్సుకుగాని లేదా ఇతర జ్ఞానేంద్రియాలకుగాని సంబంధించినదికాదు. తన అత్యంత సూక్ష్మ-పరిష్కృతరూపం కారణంగా కావ్యానందం విషయానందం కంటే దూరం. ఆత్మానందం దానికి దగ్గర అయినటువంటిది. బ్రహ్మానంద సహోదరమన్న దానికి ఇంతే అర్థం. ఒకవేళ మీకు ఆత్మపట్ల విశ్వాసం లేకపోతే, 'చేతన' శబ్దాన్ని వాడండి. అప్పుడు రసాన్ని చేతనయొక్క సమాహితిగా పరిగణించవచ్చు. ఇంతకీ తాత్పర్యమేమిటంటే 'బ్రహ్మానంద సహోదరమ'న్న విశేషణం ఒక విశిష్ట చింతనాపద్ధతికి సంబంధించిన పారిభాషిక పదం – అందువల్ల దాన్ని చారిత్రక సందర్భంలోనే గ్రహించాలి నేటి ప్రమాత బ్రహ్మ లెదా అత్మ అన్న భావనను స్వీకరించలేకపోతే, ఈ శబ్దాన్ని ఆధునిక విమర్శన శాస్త్ర శబ్దావళికి అనుకూలంగా వ్యాఖ్యానించుకోవాలి. నేను స్వయంగా రసాన్ని ఆత్మానంద సందర్భంగా స్వీకరించను; ఆత్మయొక్క ఉనికి లేదు అన్న విషయంలో నాకు పూర్తిగా నమ్మకం ఏర్పడినందువల్ల కాదు. ఆత్మానంద సిద్ధాంతం అత్యంత సమస్యాపూర్ణమూ, వివాదగ్రస్తమూ కావడంవల్ల నేను అలా అంగీకరించను. రసం విషయంలో నాకూ ప్రతి సహృదయుడికి ఉన్న అనుభూతి సర్వథా అసందిగ్ధమయినది. అందువల్ల నేను రసశాస్త్రంలో ప్రయోగించబడిన పారిభాషిక శబ్దావళికి – సత్త్వోద్రేకం, ఆత్మవిశ్రాంతి, బ్రహ్మానంద సహోదరత్వం

మొదలయిన వాటికి వివేక సమ్మతంగా ఉన్న అర్థాన్నే గ్రహిస్తాను: గ్రహించాలని అనుకొంటాను. జీవితంలోని సూక్ష్మతత్త్వాలకు సంబంధించిన ధారణలు (అభిమతాలు) దేశకాలబద్ధాలూ, వ్యక్తి పరిసీమితాలూ కాక వికాసశీలాలే అయి ఉంటాయి. ఈ రూపంలోనే అవి విశ్వజనీన శాశ్వత తత్త్వాలు అవుతాయి. కేవలం రససిద్ధాంతానికే కాదు, సంపూర్ణ భారతీయ కావ్యశాస్త్రానికి పట్టిన దౌర్భాగ్యం ఏమటంటే దానిని చదివినవాడూ, అర్థంచేసుకొన్నవాడూ ప్రాచీన సిద్ధాంతాలను పూర్తిగా రూఢమని పరిగణించాడు; ఎన్నడూ చదవడానికి అర్థంచేసుకోవడానికి ప్రయత్నించనివాడు మిడిమిడి జ్ఞానంతో అర్థరహితమయిన విమర్శలు చేస్తున్నాడు.

ధ్వనితోటీ, అలంకారంతోటీ అంతరంగం సంబంధం స్థాపించుకొని; రససిద్ధాంతం రెండవ ఆక్షేపణకు వేలయేండ్ల కిందటే సమాధానం చెప్పిఉంది. కావ్యంలో ధ్వనికి ప్రతిష్ఠించడమంటే నిజానికి కల్పనాతత్త్వాన్ని ప్రతిష్ఠించడమే అలంకారంకూడా బింబవిధానానికి పర్యాయమే. వీటిల్లో ధ్వని అయితే రసానికి అనివార్య సాధనమే. అలంకారంకూడా ఉపేక్షణీయం కాదు. అతిప్రబలంగా రసవాదాన్ని సమర్థించిన ప్రతి ఆచార్యుడూ తన శాస్త్రగ్రంథంలో సవిస్తారంగా అలంకారాలను వర్ణించి ఉండటమే దీనికి ప్రమాణం. రసాన్ని కావ్యజీవితంగా పరిగణిస్తూకూడా వాగ్వైదగ్ధ్య ప్రాధాన్యాన్ని ముక్తకంఠంతో అంగీకరించాడు. ఇదేవిధంగా రసవిధానంలో బుద్ధితత్త్వమూ త్యజించబడలేదు. ఉత్కృష్టకోటికి చెందిన సరస కావ్యానికి భావవైభవముతోపాటు అర్థగౌరవం కూడా అనివార్యంగా అవసరమని భావించబడింది. అందువల్ల రససిద్ధాంతంలో కల్పనను, ఆలోచననూ వదలిపెట్టలేదు. కాని అవి రెండూకూడా అనుభూతికి విషయాలయి రావాలన్నదే షరతు. అనుభూతమయిన కల్పన, అనుభూతమయిన ఆలోచన రెండూ రసానికి అవయవాలయిపోతాయి. కేవలం కల్పన లేదా కేవలం ఆలోచన, అంటే అనుభూతంకాని కల్పన, ఆలోచన కావ్యానికే విషయాలుకావు కదా. రససిద్ధాంతంలో వాటికి స్వతంత్ర స్థానం లేదంటే, దానిదేం తప్పు? నిజానికి తన వ్యాపకమయిన అర్థంలో రసం సౌందర్యానికే పర్యాయం. సౌందర్యం తన తత్త్వరూపంలో రమణీయార్థ బోధకే పేరు. సహృదయుడి చిత్తం దేంట్లో రమిస్తుందో అదే రమణీయం. అంటే అతని ఆనందచేతనకు విషయమయిందే రమణీయమవుతుంది. ఈ విధంగా రసం లేకుండా సౌందర్య కల్పనే లేదు. సుందరం, సరసం ఈ రెండింటిలో భేదమే లేదు:

రససంఖ్యకు సంబంధించిన ఆక్షేపణ విషయాన్ని సరిగా అర్థం చేసుకోకపోవడం వల్ల వచ్చిందే. సంఖ్యకు సంబంధించిన సమస్య రససిద్ధాంతంలో అత్యంత అప్రధానమయిందని మేము మొదట్లోనే స్పష్టం చేశాము. చాలామంది ఆచార్యులు రస భావాదులకు నిశ్చిత సంఖ్యనే స్వీకరించారనడంలో సందేహం లేదు. కాని ఈ విషయం చివరకు వివాదాస్పదంగానే ఉండిపోయింది. సంఖ్యను పెంచే - తగ్గించే ప్రయత్నాలు నిరంతరం సాగుతూనే వచ్చాయి. దాంతోపాటే రసభావాలను సంఖ్యానియమంతో పరిసీమితం చేయడం సముచితం కాదని అంటూనే వచ్చారు. ప్రతి భావంతో, చివరకు సాత్త్వికభావంతో కూడా రససిద్ధి సంభవమేనన్నారు. మరోవైపు రసాభాసం, భావం, భావాభాసం, భావోదయం, భావసంధి, భావశబలత మొదలయిన వాటిని కూడా రసంలో అంతర్భవింపజేయడంతో. రససిద్ధాంతం రస - భావాల 'నియత సంఖ్య'ను అంకీకరించదని నిశ్చయమయిపోతుంది. సాధారణ సిద్ధాంతాలను విషయా

లను నిర్ధారించడం ప్రతి శాస్త్రానికీ కర్తవ్యం. అందుకోసం వర్గీకరణ మొదలయిన పద్ధతి, నామ - రూప-సంఖ్యాదులను ఆశ్రయించడం తప్పనిసరి అయిపోతుంది. ఎప్పుడూ, ఏ శాస్త్రకారుడూ, భేద - ప్రస్తారం లేదా గణనను పూర్తిగా నిశ్చితమని, అంతిమమని భావించలేదు. భేదవర్ణన ప్రసంగంలోకూడా సంస్కృతాచార్యులు ఈ భేదాలు ఉపలక్షణాలే, అంటే, 'ఈదృక్తను' (ఈవిధంగా ఉంటాయి అన్న విషయాన్ని) సూచించేవేకాని 'ఇయత్త'ను (ఇంతే అని నిర్ణయించడం) సూచించేవి కావని స్పష్టంగా చెప్పారు. ఇలాంటప్పుడు 'సంఖ్యా నియమం అన్న ఆక్షేపణను మళ్ళీమళ్ళీ అనడం దురాగ్రహాన్ని లేదా అల్పజ్ఞతను సూచిస్తుంది. అందువల్ల హేమ్లెట్‌లో లేదా గోదాన్‌లో ఏ రసం ఉన్నదనే ప్రశ్న అంత ప్రధానమయిందికాదు. సంప్రదాయ బద్ధులయిన రసవాదులకు 'హేమ్లెట్‌లో లేదా 'వేస్ట్‌లాండ్'లో, 'గోదాన్'లో లేదా 'శేఖర్ - ఏక్ జీవనీ'లో - ఏ రచనలోగాని నియమానుసారంగా రసనిర్ణయం చేయడం అంత కష్టసాధ్యమయిన పనికాదు. కాని సమస్యకు ఇది సమాధానమని మేము భావించడంలేదు. 'శేఖర్'లో రసం ఏమిటా అన్న ప్రశ్నే రూఢివాదదృక్పథాన్ని సూచిస్తుంది. అదే దృక్పథంతో వెంటనే దానికి జవాబు చెప్పవచ్చు. మేము ఆ ప్రశ్న, దానికి సమాధానం రెండూ కూడా మహత్వపూర్ణాలు కావని భావిస్తాం. ఈ గ్రంథాలలో అంగిరసం ఏది అని నిరూపించడంకంటే, వీటిలో ప్రతి రచనలోని ఆస్వాద్యతకు మూలాధారం రసం లేదా రాగాత్మక ప్రభావం లేదా అనుభూతి సమృద్ధే అని నిరూపించడమే రససిద్ధాంతానికి గౌరవం చేకూర్చే విషయం.

పై సమాధానంలోనే తరవాతి ఆక్షేపణకు జవాబుకూడా ఇమిడి ఉంది. రసం కేవలం పరిపాకదశకు పేరు కాదు. రసవత్తకోసం సర్వత్రా రససామగ్రి పూర్తిగా ప్రతిపాదించబడి ఉండాలని ఎక్కడా చెప్పబడలేదు. వ్యభిచారి భావమే కాదు, కేవలం అనుభావచిత్రణతోకూడా రసం సిద్ధిస్తుంది. వర్ణించబడని అవయవం ఆక్షేపింపబడుతుంది. విభావాదుల విధానంపట్ల రసశాస్త్రంలో మొగ్గు ఎందుకు చూపించబడిందంటే వాటి ప్రచ్ఛన్నమయిన లేదా ప్రత్యక్షమయిన ఉనికి లేకుండా, భావానుభూతి విషయం వదిలెయ్యండి, భావకల్పనే సాధ్యంకాదు. భావం యొక్క నిరాధారమయిన లేదా నిరపేక్షమయిన ఉనికి రసశాస్త్రంలోనేకాదు, మనోవిజ్ఞానంలోకూడా పూర్తిగా అమాన్యమయింది. ఆధునిక మనోవిజ్ఞానమయితే భావం యొక్క స్వతంత్ర కల్పన విషయంలో మరింత శంకాళువైపోతున్నది. మరాఠీలో రసవాద విమర్శకులు ఈ ఆక్షేపణకు ప్రతివాదంగా భావంకంటే కూడా సూక్ష్మతరమయిన 'భావగంధ' కల్పన చేశారు. రససిద్ధాంతంలో ఇంకా ముందుకుపోవడానికి అవకాశం ఉన్నది. రసం స్థాయిధర్మం గుణం. అది చిత్త ద్రుతి, దీప్తి, వ్యాప్తి మొదలయిన దశలను సూచించేది. అందువల్ల భావస్వరూపం స్పష్టంకాని, కేవలం చిత్తాన్ని స్పృశించే ఉక్తికూడా; సింహద్వారం వద్ద ఉన్న విభావానుభావసంచారి భావాదులను తప్పించుకొని, అనుభూతియొక్క మంత్రబలంచేత, రసచక్రంలో సులభంగా ప్రవేశిస్తుంది. ఒక ఉదాహరణంతో నేను నా అభిప్రాయాన్ని స్పష్టం చేయడానికి ప్రయత్నిస్తాను.

సోన్ మఛిలీ

హమ్ నిహా రే రూప్,
కాంచ్ కే పీఛే
హాంప్ రహీ హై మఛిలీ।

రూప్-తృషా భీ
(ఔర్ కాంచ్ కే పీఛే)
హై జిజీవిషా ।

(బంగారు చేప మనం రూపాన్ని అవలోకిస్తాం, గాజు తొట్టెలో వగరుస్తున్నది చేప, రూపతృష్ణకూడా (అదీ గాజుతొట్టెలో) జిజీవిషే.)

'అజ్ఞేయ' వ్రాసిన ఈ కవిత కొత్తకవిత్వం. అందంగా కూడా ఉంది. దీనిలోని ఆకర్షణకు కారణమేమిటి? సుందర బింబమా? అవును, ఈ పంక్తులద్వారా ప్రమాత కల్పనలో ఉద్భవించిన బింబం నిశ్చయంగా చాలా మనోహరంగానూ, సజీవంగానూ ఉంది. గాజు వెనక తన ప్రాణరక్షణకై గిలగిలలాడుతున్న బంగారుచేప బింబం ఒక్కసారిగా మన కళ్ళ ముందు నడయాడుతుంది. మెరుస్తున్న చేపయొక్క తరంగాయితమయిన ఆకారం 'జిజీవిషా' అన్న శబ్దం యొక్క వలయిత ఉచ్చారణతో శబ్దమూర్తమయి పోతుంది. ఇన్ని తక్కువ శబ్దాలతో ఇంత సజీవమయిన చిత్రాన్ని ప్రతిపాదించడం చేయితిరిగిన కళాకారుడు చేయ గలిగినపని. కాని ఈ శబ్దచిత్రమే ఈ కవితకు ఉన్న అంతిమసిద్ధి అని నేను అడుగుతున్నాను. మానవ చేతనకు వరదానంగా లభించి, శబ్దచిత్రాన్ని రససిక్తం చేసే సంవేదన, దీనికి చరమ సిద్ధి కాదా? బింబం నిశ్చయంగా కళాసిద్ధే కాని ఆ బింబాన్ని సజీవంచేసే తత్త్వం మానవ చేతన స్పర్శే కదా! దాని పేరే రసం.

రసాల పారస్పరిక విరోధావిరోధాలను గురించి మరో ఆక్షేపణ చేయబడింది. రస సిద్ధాంతంలో భావాల పరస్పర సంబంధం సర్వథా నిశ్చితంగా పరిగణించబడిందని ఈ ఆక్షే పణ తాత్పర్యం ఈ నిశ్చితరూఢ సంబంధం కారణంగా రస ప్రక్రియలో అంతశ్చేతన యొక్క జటిల సమస్యలకు అవకాశమే లేనంతగా అది సరళం, సుస్పష్టం అయిపోతుంది. ఈ ఆక్షేపణకూడా అల్పజ్ఞతకు ప్రమాణమని మా మనవి. మేము ఇతరత్రా స్పష్టంచేసినట్లు రస సిద్ధాంతంలో రసాల పరస్పర విరోధరూపాధుల వివేచనతోపాటు, దాని ప్రశమనం గూర్చి కూడా సవిస్తారంగా వర్ణించబడింది. ప్రశమనానికి ఉన్న ఈ ఉపాయాలు ఎన్నో రకాలుగా ఉన్నాయి అందువల్ల అన్నిరకాల సహజ - అంతర్విధాలన్నీ అందులో సమాహితమయిపోతాయి. కేవలం ఒక రసం సందర్భంగా ఆలోచించినా కూడా రసప్రక్రియపట్ల సరళత్వం అన్న ఆరోపణ సమంజసమయింది కాదు. ఎందుకంటే శృంగారంలాంటి రసపరిధిలో పరస్పరం పూర్తిగా భిన్నంగా ఉండే, పరస్పరం విరుద్ధాలయిన దాదాపు అన్ని భావాల స్వేచ్ఛాసంచారం శాస్త్ర సమ్మతంగా పరిగణించబడింది. షేక్స్పియర్ ఏ నాటకాలను ఉటంకించి ఆంగ్ల విద్వాంసులు రససిద్ధాంతంపట్ల ఈ ఆరోపణ చేశారో, ఆ నాటకాలలో రసశాస్త్రీయ నియమానుసారంగా భావవిరోధ పరిహారం కాని ప్రసంగం ఒక్కటి కూడా ఉండదు. ఒకవేళ ఎక్కడనయినా ఈ నియమాలు వర్తించకపోయినా, ఏమీ తేడా రాదు. ఎందుకంటే విరోధకల్పన రససిద్ధాం తంలో మౌలికమయిన భాగం కాదు. అదీకాక ఈ కల్పన స్థిరంగా ఉండక కావ్యవికాసంతో పాటు వికసించింది. అంటే దీంట్లో సమయానుకూలంగా అవసరమయిన మార్పులు జరుగుతూ వచ్చాయి. నిజానికి రససంఖ్యవలెనే, రసవిరోధకల్పన కూడా రస సిద్ధాంతం యొక్క

ఆనుషంగికసిద్ధి మాత్రమే. రస సంఖ్యవలెనే దీనికి కూడా మనోవైజ్ఞానికాధారం పరిపుష్ట మయిందే.

రసాన్ని కేవలం సహృదయ నిష్ఠమని పరిగణించడంవల్ల రసకల్పనలో కావ్యగత రసం, కవి రసచేతన రెండూ ఉపేక్షించబడ్డాయనే ఆక్షేపణను గురించి అనేకరకాలుగా వివేచన చేయవచ్చు. రసం అంటేర్థఅ ంమూలతః కావ్యాస్వాదమయితే, రసస్థితిని సహృదయుడి హృదయంలో అని అంగీకరించవలసి వస్తుంది. ఎందుకంటే ఆస్వాదనయొక్క చేతన క్రియ వస్తువులో కాకుండా, వ్యక్తిలోనే సాధ్యపడుతుంది. కవి, కావ్యం, సహృదయుడు అన్న 'త్రితయం'లో కావ్యం జడపదార్థం కాబట్టి ఆస్వాదసామర్థ్యం దాంట్లో లేదు. అయితే అది ఆస్వాదానికి తప్పకుండా నిమిత్తమవుతుంది. కవికూడా వ్యక్తరూపంలో రస స్రష్ట. పారిభాషిక శబ్దాలలో చెప్పాలంటే రసాభివ్యంజకమయిన కావ్యానికి కర్త. అందువల్ల రసానికి, అంటే కావ్యాస్వాదానికి భోక్త నిజానికి సహృదయుడే. కనీసం వ్యవహారంలోనయినా దీనిని కాదనలేము. తత్త్వదృష్ట్యాకూడా, ప్రమాతకంటె భిన్నమైన ఇతర పదార్థాలలో రసస్థితిని నిరూపించడం అసాధ్యం కాకపోయినా, కష్టసాధ్యం మాత్రం అవుతుంది. భారతీయ, పాశ్చాత్య దర్శనాల సమస్తకల్పన ఇంతమట్టుకు అద్వైతాన్ని మించిన ప్రామాణికమయిన కల్పన చేయలేకపోయాయి. కాని మేము ఈ వివాదంలో మిమ్మలను ఇరికించదలచుకోలేదు. ఎందుకంటే కావ్యసత్యాలను దర్శన, తర్కశాస్త్రమయిన ఉపకల్పనలనుంచి వీలయినంత మట్టుకు దూరంగా ఉంచి, కావ్యపరిధిలోనే వాటిని అర్థం చేసుకోవడానికి ప్రయత్నిద్దాం కాని ఇక్కడ ఇంకో ప్రశ్న తలెత్తుతుంది. కావ్యానికి ఈ రసంతో సంబంధం ఏమిటి? కావ్య. ఈ రసానికి ప్రేరకమయిన లేదా నిమిత్తమయిన కారణమని స్పష్టంగా జవాబు చెప్పవచ్చు. స్వయంగా అభినవుడే గుణాలంకారమయ శబ్దార్థరూపమైన కావ్యంయొక్క ప్రాధాన్యాన్ని ఉచ్ఛ్వాసమయమయిన వాణిలో నిర్వచించాడు; ఈ గుణాలంకారమయ శబ్దార్థమే విభావాదుల సాధారణీకరణం – ఆధునిక శబ్దావళిలో భావాత్మక రూపంలో ఉపస్థాపన – ద్వారా సహృదయుడి స్థాయిభావాన్ని దేశకాల పరిధులకు, వ్యక్తిగత రాగద్వేషాలకు అతీతం చేస్తూ, రసంగా పరిణమింపజేస్తుంది. అభినవుని అభిప్రాయానుసారంగా స్థాయిభావ నిర్విఘ్న ప్రతీతే రసం. ఈ ప్రతీతికి నిశ్చయంగా భోక్త సహృదయుడే కాని ప్రస్తుత సందర్భంలో దీనిని నిర్విఘ్నం చేసే ఏకైక సాధనం గుణాలంకారమయ శబ్దార్థ యుగళం, లేదా కావ్యమే. అందువల్ల రస సిద్ధాంతం కావల్యప్రాధాన్యం గౌణమయింది కాదు. ఎలా అవుతుంది? రసానికి జన్మభూమి లేదా ఆధారభూమి కావ్యమే కదా. అదే లేకపోతే రసం ఉనికే కాల్పనికమయిపోదా? సహృదయుడి గ్రహణశక్తి వైఫల్యం రసానికి అన్నింటినీ మించిన విఘ్నం అనడంలో సందేహంలేదు. కాని దానివల్ల కావ్యసౌందర్యమే నశించిపోతుందని అర్థంకాదు. రసవిఘ్నాల ప్రకరణంలో ఈ శంకాసమాధానం చెప్పబడింది. ఇలాంటి పరిస్థితిలో దోషం కవిదీకాదు, కావ్యానిదీకాదు. సహృయతే దోషయుక్తమయిపోయింది. ఇది ప్రమాతృగతమయిన రస విషయం. భారతీయ రసశాస్త్రంతోవస్తుగత రసపరికల్పనను గురించికూడా చెప్పబడింది. భరతుడు, లోల్లటుడు, శంకుకుడు ప్రతిపాదించిన రసం నిశ్చయంగా వస్తుగతమే. అది రంగస్థలం మీద కావ్యకౌశలం, నాట్యకౌశలంద్వారా సృష్టించబడుతుంది. అది ఆస్వాదరూపంకాకుండా ఆస్వాద్యమే అవుతుంది.

జైనాచార్యులుకూడా రసస్థితిని కావ్యగత భావసామగ్రిలోనే పరిగణించారు. ఈ విధంగా కవిగత రసపరికల్పనకూడా కొత్తదికాదు. భరతుడు, ఆనందవర్ధనుడు, భట్టనాయకుడు, అభినవుడు మొదలయిన మూర్ధన్యులయిన రసాచార్యులందరూ అతిస్పష్టంగా ఈ విషయాన్ని అంగీకరించారు.

'కవేరంతర్గతం భావం భావయన్ భావ ఉచ్యతే.' అంటే కవి అనుభూతిని భావన చేయించేదానిని, శాస్త్రంలో భావం అంటారు.

యథా బీజాద్ భవేద్ వృక్షో వృక్షాత్ పుష్పం ఫలం యథా ।
తథా మూలం రసాః సర్వే తేభ్యో భావా వ్యవస్థితాః ॥

(నా. శా. 6.7)

(అంటే బీజంవల్ల వృక్షం, వృక్షంవల్ల పుష్పఫలాదులు కలిగినట్లు, (కవిగత) రసమే మూలం. దానిద్వారానే భావాలస్థితి ఏర్పడుతుంది.)

భరతుడు ఉదాహరించిన ఈ శ్లోకాన్ని వ్యాఖ్యానిస్తూ, ఆనందవర్ధనుణ్ణి ప్రమాణంగా గ్రహించి అభినవుడు కవిగతరసప్రాధాన్యాన్ని సుస్పష్టం చేశాడు. 'ఆ కవిగతమయిన సాధారణీభూత రస సంవిన్మూలకమయిన కావ్యంద్వారానే నటుడి వ్యాపారం జరుగుతుంది. అదే (కవిగత) సంవిత్తు వాస్తవానికి (మూలభూతమయిన) రసం. దాని ప్రతీతికి వశీభూతుడయిన ఆ (కవిగతరసం వల్ల ప్రభావితుడయిన) సామాజికునికి అపోద్ధారబుద్ధిద్వారా అంటే అన్వయ వ్యతిరేకాదులద్వారా, తరవాత విభావాదుల ప్రతీతి కలుగుతుంది. ఈ విధంగా మూల బీజం స్థానం కవిగత రసం (భావాదులకు మూలకారణం). కవి సామాజికునివంటివాడే. ఇందువల్ల ధ్వన్యాలోకకారుడయిన శ్రీ ఆనందవర్ధనాచార్యుడు 'కవి శృంగారి అయితే ప్రపంచమంతా రసమయం అయిపోతుంది. కవి విరాగి కనక అయితే కావ్యమంతా రసహీనమయిపోతుందని' అన్నాడు. ఆ (బీజస్థానీయమయిన కవిగతరసం) వల్ల వృక్షస్థానీయమయిన కావ్యం ఉత్పన్నం అవుతుంది. దానిలో పుష్పస్థానీయాలయిన అభినయాది రూపాలయిన నటవ్యాపారం జరుగుతుంది. దానిలో ఫలస్థానీయమయిన సామాజికుడి రసాస్వాదం జరుగుతుంది. దీనివల్ల (సామాజికుడికి కావ్య) జగత్తు అంతా రసమయమే అవుతుంది.'

(హిం. అ. భా. పుట 815)

కవిగత రసానికి సంబంధించిన ఈ వ్యాఖ్య తరవాత శ్రీ మర్ఢేకర్ గారి ఆక్షేపణ సహజంగానే ఖండితమయిపోతుంది. మాంసభక్షణకు ఉన్న పై ప్రసంగంలో కవి అనుభూతి మూలరసం, సహృదయుడి అనుభూతి = రసనిర్ణయం తదనుసారంగానే జరుగుతుంది. కావ్యగత స్థాయిభావం అంటే ప్రతి పాత్ర స్థాయిభావం అని కాదు. కేవలం కవిగత స్థాయిభావమేనని అర్థం : కవిభావం ఒకవేళ జుగుప్స అయితే సహృదయుడికికూడా జుగుప్స (బీభత్సరసం) యొక్క అనుభవం కలగాలి. కవిభావం క్రోధమయితే క్రోధం (రౌద్రరసం), కవిభావం భయమయితే (భయానకరసం) భయం యొక్క అనుభవం కలగాలి. సాధారణీకరణ ప్రసంగంలో మేము ఈ సత్యాన్ని సుస్పష్టం చేసి ఉన్నాం.

రసాభివ్యక్తికి విరోధం కూడా భారతీయ శాస్త్రానికి కొత్త కాదు. ధ్వనిస్థాపనకు ముందు లోల్లటుడు, శంకుకుడు, ఆ తరవాత కూడా భట్టనాయకుడు, మహిమభట్టు, ధనంజయుడు మొదలయినవారు రసాభివ్యక్తిని ప్రత్యక్షంగానో, అప్రత్యక్షంగానో నిరాకరించారు. స్వయంగా భరతుడి అభిప్రాయమే దానికి విరుద్ధమయింది. భరతుడి అభిప్రాయానుసారం నిష్పత్తికి అర్థం నిజానికి 'నిర్మితి' అనే. నిష్పత్తి అర్థం స్పష్టం చేయడానికి ఆయన ఇచ్చిన షాడబాది రస దృష్టాంతం వల్ల, ఆయన అభిప్రాయానుసారంగా రసాస్వాదం ఒక మిశ్ర-అనుభూతి అనడంలో సందేహం ఉండదు. ఆధారభూతమయిన స్థాయిభావంతోపాటు కావ్య - నాట్య సౌందర్యానుభూతులు కూడా, షాడబాది రసాస్వాదంలో అన్నాస్వాదంతోపాటు ద్రవ్యాలూ, వ్యంజనాలూ, ఓషధులూ మొదలయినవాటి స్వాదం కలిసి ఉన్నట్లు, మిశ్రితమయి ఉంటాయి. లోల్లటుడుకూడా 'ఉపచితి' పరికల్పనద్వారా ఈ అభిప్రాయాన్నే సమర్థించాడు. భట్టనాయకుడు అభివ్యక్తిని ఖండిస్తూ, ఇది ఆధారంగానే, భుక్తిని పరికల్పించాడు. భట్టనాయకుడి అభిప్రాయానుసారంగా కూడా సహృదయుడు రసరూపంలో ఏ స్థాయిభావాన్ని అనుభవిస్తాడో, అది అమిశ్రమయిన రత్యాదులు కాకుండా, గుణాలంకారాలతోటి, అంటే కావ్య సౌందర్యం తోటి, చతుర్విధాభినయంతోటి, అంటే నాట్యసౌందర్యానుభూతితోటి సంవలితమయి ఉంటుంది: అది పాశ్చాత్యకావ్య శాస్త్రంలో నిరూపితమయిన 'కళాత్మకభావాని'కి పర్యాయమే. అందువల్ల నిర్మితి' అన్న ధారణ రసశాస్త్రానికి తెలియనిదికాదు. కాని, దీనితోపాటు, రసాభివ్యక్తి సిద్ధాంతం సర్వథా అమాన్యమని చెప్పడం కూడా సమంజసం కాదు. అత్యంతభ్రాంతిరహితంగా ఆధునిక విమర్శకుడు ఏ కావ్యాస్వాదాన్ని శుద్ధ-అనుభూతిగా పరిగణించక, అనుభూతుల ఒక విధానంగా పరిగణించాడో, దానిని విశ్లేషించడం మూలంగా 'అభివ్యక్తి' కూడా నిరూపితమయి పోతుంది. డా. రిచర్డ్స్ కావ్యాస్వాద ప్రక్రియను విశ్లేషిస్తూ, దానికి ఆరు అవస్థానాలున్నట్లు పరిగణించాడు: చాక్షుషసంవేదన (బింబవిధానం), సంబద్ధ బింబవిధానం, స్వతంత్ర బింబ విధానం, విచారం, భావోద్బోధన, దృక్పథనిర్మాణం. ఈ విశ్లేషణప్రకారం అచ్చయిన లేదా వ్రాయబడిన ఒక కవితను అధ్యయనం చేసినప్పుడు పాఠకుడి మనస్సుపై మొదట అక్షర బింబాలు రూపుకట్టుకొంటాయి. తరవాత వాటి రూపకృతులకు, నాదానికి సంబంధించిన బింబాలు ఏర్పడతాయి. ఆ తరవాత ఈ అక్షరాలద్వారా నిర్మితమయిన శబ్దాల ప్రచలిత వాచ్యార్థంతో సంబంధించిన బింబాలు ఏర్పడతాయి. ఇవి చాలామట్టుకు స్వతంత్రాలయి ఉంటాయి. దీని తరవాత ఈ శబ్దాల వాచ్యార్థంతో సమన్వితమయిన రూపం వల్ల పాఠకుడి కల్పనలూ, ఆలోచనలూ జాగృతమవుతాయి తత్ఫల స్వరూపంగా అతని భావాలు ఉద్బుద్ధమవుతాయి - చివరకు ఈ ప్రక్రియకు సంయుక్త పరిణామమయిన విశిష్టమనోదశ ఏర్పడుతుంది. ఈ విధంగా కవిత వల్ల ప్రమాత భావాలు ఉద్బుద్ధం కావడం మానసిక శాస్త్రవేత్తకు కూడా ఆమోదయోగ్యమే; మానసికశాస్త్రం కూడా భావం ఉద్బుద్ధం కావడాన్ని కాదనదు. ఎందుకంటే అందులో కూడా మానవచేతనలోని కొన్ని ప్రవృత్తులు 'స్థిర వృత్తుల'ని ఊహించబడింది. కవితా పఠనం మూలంగా ప్రమాత చేతస్సులో కలిగే భావంగాని భావశబలతగాని నిశ్చయంగా ప్రమాత యొక్క భావం లేదా అనుభవమే అవుతుంది. కవి భావం లేదా అనుభవం దానికి ప్రేరకం

లేదా నిమిత్తకారణం తప్పకుండా అవుతుంది. కాని కవి భావమే యథాతథంగా ప్రమాత చిత్తంలో ఉద్బుద్ధం కావడం లేదా కవిభావం ప్రమాత చిత్తంలో స్థానాంతరితం కావడంకాని జరగదు - జరగజాలదు కూడా. ఇక్కడే మళ్ళీ మనం అభివ్యక్తి, సంప్రేషణ (Communication) లేదా సంచరణ సిద్ధాంతాల వివాదంలో అడుగు పెడతాం. దాంతో మళ్ళీ ఒకసారి కావ్యానుభూతి లేదా రసం యొక్క సంచరణ (సంప్రేషణ) జరుగుతుందా లేదా అభివ్యక్తి జరుగుతుందా అన్న ప్రశ్న రేకెత్తుతుంది. ఈ ప్రశ్నకుకూడా మేము పసంగానుకూలంగా సమాధానం చెప్పిఉన్నాం. ఇక్కడ అభివ్యక్తి - సిద్ధాంతంలో ప్రమాత చిత్తంలో ఏ అనుభూతి ఉదయిస్తుందని ఊహించబడిందో, అది కవి అనుభూతికంటే స్వతంత్రమూ-భిన్నమూ అయింది కాదు అని చెప్పడం చాలు. ప్రమాత అనుభూతికి మూలం కవిగతానుభూతే. అందువల్ల అది కవిగతానుభూతికి చాలామట్టుకు సమానంగా ఉంటుంది. ఆదేవిధంగా 'సంచరణం' (సంప్రేషణం) అంటే ప్రమాత చిత్తంలో కవి అనుభూతే యథాతథంగా సంచరిస్తుందనీ లేదా స్థానాంతరం పొందుతుందనీ, ప్రమాత తన అనుభూతిని కాకుండా కవి అనుభూతినే ఆస్వాదిస్తాడనీ కాదు అభిప్రాయం ఐ. ఏ. రిచర్డ్స్ అత్యంత స్పష్టంగా ఇలాంటి నిరాధారమయిన కల్పనను ప్రతిఘటించాడు. సంచరణ సిద్ధాంతం కూడా ఏదైనా కవితను చదివినప్పుడు, ప్రమాత చిత్తంలో ఆ కవితలో వ్యక్తమయిన కవి మూలభావనతో సమానమయిన అనుభూతే ఉదయిస్తుందని ప్రతిపాదిస్తుంది. పూర్తిగా అదేవిధమయిన అనుభూతి ప్రమాత చిత్తంలో సంచరించదు, సంచరించజాలదు. అందువల్ల సంప్రేషణకు అభివ్యక్తికి ఉన్న విరోధం చాలామట్టుకు శాస్త్రీయమయిందే. వ్యావహారికంగా రెండింటిలో పెద్ద భేదం ఉండదు. ఎందుకంటే రెండింటిలో 'సమానానుభూతి' అన్న కల్పనే ఇమిడి ఉంది: సంప్రేషణ సిద్ధాంతం కావ్యాస్వాదనలో ప్రమాత కేవలం కవియొక్క అనుభూతినే ఆస్వాదిస్తాడనీ, అందులో ప్రమాతయొక్క తన అనుభూతి సహకారం ఉండదనీ అనదు; అభివ్యక్తి వాదం కవి అనుభూతికంటే సర్వథా స్వతంత్రమూ, శుద్ధమూ అయిన స్వానుభూతినే ప్రమాత ఆస్వాదిస్తాడని అనదు. 'నిర్మితి', 'సంప్రేషణ' సిద్ధాంతాలద్వారా 'అభివ్యక్తి'ని ఖండించినందువల్ల రససిద్ధాంతం అమాన్యంగా నిరూపించబడజాలదని తాత్పర్యం. ఎందుకంటే రసాభివ్యక్తిని పూర్తిగా నిరాకరించలేము, అభివ్యక్తి కల్పనలో 'నిర్మితి', 'సంప్రేషణ' కల్పనలను కాదనలేము.

ఇక రెండు ఆక్షేపణలు మిగిలిపోతాయి. రస సిద్ధాంతంతో నేటి సాహిత్యానికి పొంతన కుదరదన్నది మొదటిది. రససిద్ధాంతం జీవితంలోని స్థాయి ప్రమాణాలమీద ఆధారపడి ఉన్నది. మరి నేడో, స్థాయిత్వం అన్న భావనే లేకుండా పోయింది. నేటి జీవితంలో ఆత్మయొక్క ఉనికే పూర్తిగా తుడుచుకొని పోయింది. అందువల్ల నేటి కవితకు అనందవాద ప్రమాణాలమీద ఆధారపడిన రససిద్ధాంతం నిరర్థకం. ఆస్థకు సంబంధించిన సమస్య వ్యాపకమయింది. దానికి కావ్యంతోనే కాదు, సంపూర్ణ జీవితంతో ఘనిష్ఠమయిన సంబంధం ఉంది. జీవితానికి నేడు ఏర్పడిన ప్రమాదం చరిత్రలో ఏ యుగంలోనూ ఏర్పడలేదనడంలో సందేహం లేదు. మానవతయొక్క ఉనికే క్షణక్షణం ప్రమాదంలో ఇరుక్కొని పోతున్నప్పుడు,

ఆస్థకు ఆధారమేమి ఉంది? అందువల్ల ఈ అనాస్థ, తజ్జన్యమయిన విషాదం నేటి ఒక అనుభూత సత్యం. నిజమయిన కళాకారు డెవ్వడూ దానినుంచి తప్పించుకోలేడు. అయినప్పటికీ నేడు నిజంగానే ఆస్థ సమసిపోయిందా అని నేను అడుగుతున్నాను. అలా జరిగి ఉంటే ప్రభావ - విస్తారం, శక్తిని సంఘటితపరచుకోవడం, శాంతికి, రక్షణకోసం జరుగుతున్న విశ్వవ్యాప్త ప్రయత్నాలకు ఆధార మేమిటి? సర్వనాశన ప్రమాదం మూలాన మన జిజీవిష (జీవించాలనే ఇచ్ఛ) తీవ్రతరం కావడం లేదా? జిజీవిషయొక్క తీవ్రతే ఆస్థ అనివార్యమని నిరూపించడం లేదా? నేటి సంభావనలలో ప్రళయం వస్తుందన్న సంభావనే కామ్యమా? సర్వనాశ భయం మూలకంగా ఏకత్రితమయిన మానవసమాజ విశ్వజనీన సంఘటన జరుగుతుందనే భావనకు విలువలేదా? భావనలు రెండూ ఉండవచ్చు: దేన్ని గ్రహించడమన్నది మీమీద ఆధారపడి ఉంటుంది. ప్రళయ ప్రమాదమే నేడున్న ఏకైక సత్యమనీ, దాని అభివ్యక్తే నిజ మయిన కళ అని మీరు పట్టుపట్టినట్లయితే, దాంట్లో రససిద్ధాంత మేమున్నది? ఆత్మఘాతుక మయిన ఈ నిరాశ కూడా రసపరిధిలోకే వస్తుంది. ఈ నిరాశకు నిజంగా సుందరరూపం కల్పించే సామర్థ్యమే మీలో ఉన్నట్లయితే, రససిద్ధాంతమే వస్తుతః మీ కళకు విలువకట్ట గలుగుతుంది. అయినప్పటికీ, వ్యాపకమయిన దృష్టితో చెప్పాలంటే అనావిలమైన చేతస్సూ స్వస్థమైన ఆలోచనాధోరణీ ఉన్నవారు, మీతో ఏకీభవించలేరని నేను మనవిచేస్తున్నాను. జీవితం ఉన్ననాళ్ళు, అస్థ అనివార్యం. జీవితంపట్లనే విశ్వాసం లేనపుడు కళపట్ల విశ్వాసం కలిగి ఉంటే ఏమి సిద్ధిస్తుంది? ఈ ఆక్షేపణకే రెండవపక్షం - రసపరిపాకానికి స్థాయిభావ సద్యోనుభూతి కాకుండా అతీతానుభూతుల సంస్కారం లేదా వాసన అవసరం అన్నది. మరి నేటి జీవితంలో క్షణమే సత్యం కదా. కవిత్వం సద్యోఽనుభూతికి కూడా కాకుండా అనుభూయ మానక్షణానికి సంబంధించిన కవిత్వం. కాని ఇది కేవలం వాగ్విలాసం. ఇది సత్యానికి భిన్న మయిన సిద్ధాంతానికి కల్పనాత్మక ప్రతిపాదన. జీవితంతో ఏ రంగంలో కూడా అనుభూతి. కర్మ, భోగం. సృజన రెండింటి యుగపత్సత్త (ఒకే కాలంలో స్థితి) ఉండదు. ఇది ప్రకృతి నియమం. అందువల్ల అనుభూతిని అనుభవిస్తున్న సమయంలో కావ్యసృష్టి సాధ్యపడదు. అను భూతమయిన క్షణాన్ని శబ్దబద్ధం చేయడమే ఇంత కష్టమయితే, అనుభూయమాన క్షణాన్ని మీరు శబ్దాలలో ఎలా బంధించగలరు? అనుభూయమాన భావానికి సంవేదనకు మించి స్థానం లేదు. సూక్ష్మచేతస్కుడయిన కళాకారుని కల్పన రూపంలేని ఈ సంవేదనలకు రూపం కల్పించడానికి ప్రయత్నిస్తుందనడంలో సందేహం లేదు. కాని ఈ సంవేదనలు రూపంకట్టుకో గానే అనుభూతాలు కూడా అయిపోతాయి: అనుభూయమానమయినదాని రూపకల్పనే అను భూతి. అక్కడ 'క్షణం' 'అతీతం' అయిపోతుంది. క్రోచే దీన్నే సహజానుభూతి అన్నాడు. క్రోచే అభిప్రాయం ప్రకారం ఈ సహజానుభూతే కళ. కాని అయన కళకు రెండురూపాలని అంటాడు. ఒకటి ఆంతరికమయిన రూపం, రెండవది వ్యావహారికమయిన రూపం. సహజానుభూతి కళకు ఆంతరికమయిన రూపమే. అది అవశ్యంగా కళాకారుడి చేతనలో సంభ విస్తుంది - వ్యవహార దృష్ట్యా ఇది కళకు 'ప్రకల్పన', కళ కాదు. వ్యవహారంలో మనం దేన్నయితే కళ అంటామో, ఏది వివేచనకు విషయమో, అది ఈ సహజానుభూతిని మూర్త

ఉపకరణాలద్వారా ప్రస్తుతీకరించడానికి పేరు దాన్ని కళాకారుడు తన ఇచ్ఛతో తన అతీత-సహజానుభూతి ఆధారంగా సిద్ధింపచేసుకుంటాడు. అందువల్ల అనుభూయమానమవుతున్న క్షణం యొక్క అభివ్యక్తే అన్న కల్పన ప్రమాణ నిరూపితం కాదు; అనుభూతమయినదానికే సృష్టి లేదా పునఃసృష్టి సాధ్యపడుతుంది. ఈ విధంగా మొదట అసంభవమయినది అని కల్పించుకొని, అనాదికాలంనుంచి మానవ జీవనాభివ్యక్తికి అన్నింటికంటే సమర్థమయిన సాధనంగా ఉంటూ వచ్చిన శబ్దాన్ని సర్వాధికారంగా ఉపయోగించుకోదగిన ఉపకరణం' అని చెప్పి, అది అసాధ్యమైనదాన్ని కూడా సాధిస్తుంది అని చెప్పడం, ఇదంతా బుద్ధి-చమత్కారంగా పరిగణించవచ్చునేమో కాని కావ్యసత్యరూపంలో దానికి అంగీకార్యత్వం లభించద. సాధ్యం కాదు.

రససిద్ధాంతం మూలాన కావ్యంలో ఆనందంపట్లనే ఎక్కువ మొగ్గు చూపడుతుందనీ, దానివల్ల భోగప్రవృత్తికి ప్రోత్సాహం లభిస్తుందనీ, ఉదాత్తవృత్తులు ఉపేక్షించబడతాయనీ అన్నది రససిద్ధాంతంపట్ల చివరి ఆక్షేపణ. ఈ ఆక్షేపణకు మూలం నీతివాదం. ఇది వేర్వేరు యుగాలలో వేర్వేరు రూపాలు ధరించి, జీవితంలో, కావ్యంలో ఆనందవాదాన్ని వ్యతిరేస్తూ వచ్చింది. దీనికి ఒక జవాబు ఇలా చెప్పవచ్చు. భారతీయ దర్శనంలోనూ కావ్యశాస్త్రంలోనూ పరికల్పించబడిన ఆనందం మానవచేతనకున్న పరిపూర్ణ వికాసానికి పర్యాయం- మానవ వ్యక్తిత్వానికి ఉన్న సర్వాంగీణమయిన ఉత్కర్ష యొక్క భావాత్మక రూపం లేదా ఆస్వాదమే ఆనందం. ఇది విషయ భోగం, సుఖం, మనోరంజనం (Pleasure) మొదలయిన వాటికి పర్యాయం కాదు. ఆనందానికి ఉన్న ఈ సర్వాంగ పూర్ణపరికల్పన మీద ఆధారపడి ఉండటం కారణంగా రసపరిధిలో మానవ చేతనలోని మధుర-కటు, సుఖ-దుఃఖమయాలయిన అన్నిరకాల ప్రవృత్తులు సహజంగానే అంతర్భవించిపోతాయి. అందులో ఆనందం యొక్క సిద్ధావస్థే కాదు, సాధనావస్థకూడా పరిపూర్ణంగా స్వీకరించబడింది. కాబట్టి రసంయొక్క వాస్తవికస్వరూప జ్ఞానం కలిగిన తరవాత ఇలాంటి ఆక్షేపణ చేయడానికి వీలులేదు. దీనికి ప్రమాణం ఆచార్య రామచంద్ర శుక్లగారి రసవివేచనే. వారు ఆనందాన్ని వ్యతిరేకిస్తూ కూడా, రసవాదాన్నే కావ్యానికి అన్నిటికంటే ప్రామాణికమయిన సిద్ధాంతంగా పరిగణించారు. ఇదే కాకుండా ఆనందం స్వయంగానే కళ్యాణప్రదం కాదా? కళ్యాణానికి (హితానికి) చరమసిద్ధి ఆనందం కాదా?

పై ప్రశ్నలన్నింటికి సమాధానం చెప్పిన తరవాత రససిద్ధాంత ప్రాధాన్యం అనాయాసంగానే నిరూపితమవుతుంది. శాస్త్ర-రూఢ సిద్ధాంతాలనుంచి విముక్తమయిన రససిద్ధాంతం తన వ్యాపకమయిన, వికాసశీలరూపంలో కావ్యానికి విశ్వజనీన సిద్ధాంతం. ఈ సిద్ధాంతం ఆధారంగా సమస్తదేశాలకు, సమస్త కాలాలకు సంబంధించిన సృజనాత్మక సాహిత్యాన్ని, సృజనాత్మక సాహిత్యంలోని ప్రతిరూపాన్ని, సముచితంగా విలువ కట్టవచ్చు. దీని పరికల్పన ఎంత సర్వాంగీణమయినదంటే మానవచేతనకు మూలప్రవృత్తి అయిన రాగతత్త్వాన్ని ఆధారంగా గ్రహించి ఇది ఇతరాలయిన అన్ని ప్రముఖ తత్త్వాలను సముచిత రూపంలో స్వీకరిస్తుంది. అందువల్ల జీవితంలోని సమస్త రూపాలతో, వివిధ ప్రమాణాలతో రససిద్ధాంతాని!

సంపూర్ణ సామంజస్యం కుదురుతుంది. ఆ సామంజస్యంలో వేర్వేరు వాదాల అంతర్విరోధం అంతర్భవించిపోతుంది. రససిద్ధాంతం దృఢమయిన మానవవాద ఆధారంమీద సుప్రతిష్ఠితమయి ఉండటమే దీనికి నిజమయిన కారణం: ఇది మానవుణ్ణి అతని దేహమూ, ఆత్మ, శక్తి-సీమ, శక్తి-హద్దులు, సమస్త రాగద్వేషాలూ-వాటితో సహా స్వీకరిస్తుంది; అందువల్ల మానవుడి భూత, భవిష్యత్, వర్తమానాలతో దీనికి విడదీయరాని సంబంధం. మానవవాదం మానవుణ్ణి అంతిమ సత్యంగా భావించి జీవన వికాసంతోపాటు నిరంతర వికాసశీలమయి ఉన్నట్లు, రససిద్ధాంతం మానవ సంవేదనను చరమసత్యంగా భావించి, నిరంతరం వికాసశీలమయి ఉన్నది జీవిత గమన విధానం మారినపుడల్లా, మానవవాద పరికల్పనలో కూడా మార్పులు వస్తూ ఉంటాయి; సరిగ్గా అదేవిధంగా వాఙ్మయ గమన విధావాలలో మార్పులు వచ్చినపుడల్లా, రసస్వరూపం కూడా వ్యాపకమయిపోతూ ఉంటుంది. జీవితంలోని నిరంతర వికాసశీల సిద్ధాంతాలను, అవసరాలను మానవవాదమే ఆకళింపు చేసుకోగలిగినట్టు, సాహిత్యంలోని వికాసశీల చేతనకు కూడా రససిద్ధాంతం వల్లనే పరితుష్టి కలుగుతుంది. జీవన భూమికలో మానవతను మించిన మహత్తర సత్యం ఆవిర్భవించనంతవరకూ, సాహిత్యభూమికలో మానవసంవేదనను మించిన రమణీయ సత్యం కల్పించబడనంతవరకూ, రససిద్ధాంతాన్ని మించిన మరో ప్రామాణికమయిన సిద్ధాంతపరికల్పన కూడా జరగదు.